



المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية
ROYAL INSTITUTE OF AMAZIGH CULTURE
INSTITUT ROYAL DE LA CULTURE AMAZIGHE

محمد أوسوس

دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي



دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي

٢٠١٨/١١/٢٠
٢٠١٨/١١/٢٠
٢٠١٨/١١/٢٠



المملكة المغربية
المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية
مركز الدراسات الأنتروبولوجية والموسيقولوجية

دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي

محمد أوسوس

منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية
مركز الدراسات الأدبية والتعبير الفنية والانتاج السمعي البصري
سلسلة الدراسات والأبحاث - 6 -

العنوان	: دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي
التسويق	: أحمد عصيد
الناشر	: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية
الإخراج والمتابعة	: مركز الترجمة والتوثيق والنشر والتواصل
تصميم الغلاف	: وحدة النشر
صورة الغلاف	: الحبيب فؤاد
المطبعة	: مطبعة المعارف الجديدة - الرباط
الإيداع القانوني	: 2007/3000
ردمك	: 9954-439-89-7
حقوق الطبع	: محفوظة للمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

تقديم

يضم هذا الكتاب مجموعة دراسات إثنولوجية متفرقة، بعضها أنجز منذ سنوات، ولم ينشر، والبعض الآخر تم نشره في بعض الجرائد الأمازيغية، وهي دراسات ينتظمها خيط رابط واحد يتمثل في كونها تشكل كلها محاولات لمقاربة واستجلاء بعض عناصر وأوجه الفكر الأمازيغي التقليدي، وبعض الرموز المتواترة في الثقافة الأمازيغية، التي تشكل خلفية الكثير من الممارسات والسلوكيات والتعابير المتداولة حتى الآن، من خلال الموروث الشفوي من ميثاث *mythes*، وأساطير، وحكايات، أو انطلاقاً من الطقوس والمعتقدات التي لا تزال سائدة في الأوساط التقليدية بالمجتمعات الأمازيغية. وأمام النقص الكبير في البحث الانتوغرافي والميداني الخاص بكل المناطق الأمازيغية، وأمام قلة المصادر والمراجع المستجعة للمتون والمادة الإثنوغرافية، فإن التركيز في المقالات المتضمنة في هذا الكتاب يقع أكثر على منطقتين تمثيليتين، هما سوس والقبائل بالجزائر، دون إغفال بقية المناطق الأمازيغية، حسب ما يتوفر من المعطيات.

ويؤطرني في هذه المقالات المتفرقة، والمتداخلة فيما بينها، كما سيلاحظ القارئ، هاجس أساسي هو إبراز بعض ملامح التصور الأمازيغي للكون، ورؤيته للعالم، والوجود، والحياة، واستخلاص بعض عناصر فلسفته العنوية من خلال الشذرات الميثولوجية التي قاومت النسيان حتى الآن، أو حظيت بالتدوين، والكشف عن التواصل الثقافي القائم بين بنيات ومظاهر وعناصر هذه الثقافة المتناثرة عبر رقعة واسعة بشمال إفريقيا رغم التباعد الجغرافي، ورغم المفارقات السياسية، ومكر التاريخ.

وسيقف القارئ من خلال بعض التماذج المدروسة على تامل هذه الثقافة في التربة المتوسطية والإفريقية، وسيلمس استمرار بعض المظاهر القديمة الماقبل إسلامية في ممارساتها وعاداتها التي ترسبت في اللاوعي الثقافي المغاربي، وتحولت إلى مكبوتات تطفو على السطح بالنسبة للمتمرسين في دراسة الثقافة الشفوية، عبر بعض المعتقدات والطقوس، والمؤشرات اللغوية، غير أن بالإمكان أيضاً رصد مختلف المؤثرات الخارجية الناجمة عن التلاقح الثقافي بين الحضارة الأمازيغية والحضارات المتوسطية والإفريقية، والتأثيرات العربية الإسلامية التي طبعتها بصماتها أيضاً.

ومن بين ما يلمح إليه هذا الكتاب أيضاً الإسهام في تدوين التراث الشفوي الأمازيغي، خصوصاً في شقه الحكائي، وتحديد ما يتصل منه بالميثاث والأساطير المتعلقة بالأصول، والمفصرة للظواهر، والمرتبطة بالخلق ونشأة الكائنات والكون عموماً، والتي يعاني الباحث في المتخيل الأمازيغي من غيابها

أو ندرتها، لذا سيجد الدارس أو الباحث المعني في طياته بعض المتون التي يمكنه الاستئناس بها لتعميق البحث عن خصوصيات الفكر الأمازيغي التقليدي، وبعض ملامح ميثولوجياه، ورؤيته الكوسمولوجية، وبعض التصورات الاجتماعية والإيديولوجية التي تساهم في بلورة نظريته للنظام الاجتماعي والكوني، وللصلة بين الرجل والمرأة، وموقع هذه الأخيرة في المجتمع، وعلاقته بالسلطة السياسية.

ميث تاسليت أونزار وطقوس الاستمطار

من الطقوس rites المعروفة في شمال أفريقيا بمختلف أنحائها و مناطقها سواء الناطقة بالأمازيغية أو بالعربية العامية، الطقس المعروف بـ(تاغنجا- taghenja) أو تاسليت أونزار أي عروس المطر الذي يعد من أقدم الشعائر الاستسقاءية، ويهدف إلى استمطار السماء حين تكون الأرض والمحاصيل مهددة بالجفاف و التلثف و شح المياه. وتتشابه طريقة ممارسة الطقس بعناصرها الرئيسية في مختلف المناطق، و لم يتم تسجيل إلا اختلافات شكلية طفيفة جدا في ما بينها عموما حسب العرض المفصل الذي قدمه عنها المستمزم الشهير Emile laoust في مؤلفه mots et choses berbères ، حيث أفرد قسما مهما من هذا الكتاب لكيفية أداء شعائر (تاغنجا) عبر بلدان و قبائل شمال أفريقيا، و هو ما ستقدم عنه ملخصا موجزا، محاولين إبراز السمات المشتركة بين هذه الطقوس، ومساءلة رموزها، وبحث دلالاتها والميث المفسر لها بهدف استخلاص الرؤية التي تتطوي عليها :

1- طقوس (تاسليت أونزار) أو تلغنجا :

تتمثل طقوس (taslit unzâr) أو تلغنجا/ تاغنجا في التطواف بمغرفة (أغنجا) مكسوة بزي عروس "تيسليت" في موكب تشارك فيه النساء و الأطفال، يرددون الأهازيج والأدعية، ويطوفون عبر الدواوير والقرى والأضرحة، وفي الطريق يتم رش الدمية بالماء من أعالي البيوت، خصوصا من قبل السكان، و يتم تحصيل و استلام العطايا والصدقات من الأهالي، حيث تخصص موادها لتهيئة مادبة طقوسية تقام قرب مجرى نهر أو على بيدر " أنرار"، أوفي مزار "أكرام"، أو على قمة مرتفع حسب المناطق. هذه هي الخطوط العريضة لهذا الطقس، لكن بالطبع هناك اختلافات ضحلة في شكل الدمية والمواد التي تتخذ منها العروس أو كسوتها، أو في لقبها والأهازيج التي يتم ترديدها، ومن أمثلة ذلك أنه في أيت بعمران تحمل فتاة الدمية المسماة تلغنجا متبوعة بأخريات يرددن: 'telghonja numen s rebbi walli izgan ad agh ighit'، فيرش السكان الدمية والموكب بالماء، وفي أيت بوزمور تحمل النساء المغرفة متقاطعة مع قصب ومزينة بعقد حيث تتخذ

هيئة عروس⁽¹⁾. و في غرب الجزائر ترسم امرأة ملامح وجه الدمية المغرفة بواسطة الكحل على ظهرها المقبب bombé، وتزينها بأثواب وحلي، فتحمله المرأة المسنة في طليعة الموكب الذي يردد الأهازيج أثناء طوافه، و يسكب عليه السكان الماء، و يقدمون لهم العطايا. وتسمى الدمية في القبائل بالاسمين معا (تاغنجا أو تاسليت أونزار) حيث يردد الأطفال خلال التجوال بها⁽²⁾.

anzâr anzâr
arebbi ssut id ar azâr
aman aman iwqlib
aghenja ittegririb.

ورغم أن الدمية تتخذ في الغالب من المغرفة (أغنجا) مكسوة بزي العروس، أو قد يكتفى بمغرفة أو ملعقة مطبخ بسيطة (تاغنجاوت) أثناء التطواف (كما هو الحال بتونس، جربة، مزاب...) فإنه قد يستعاض عن المغرفة بأشياء أخرى كالقصب "أغانيم" أو القمع "إينييف"، أو المسحاة la pelle⁽³⁾، ولكن هذه الدمي ورغم اختلاف ما صنعت منه، فإنها تظل تحمل اسم ghunja أو taslit unzâr telghonja .

ففي أيت سفروشن تصنع الدمية من قمع فوق قضيب "أيشوؤ"، و يغطى بغطاء الرأس "تاسينييت"، وقلادة تحملها أثناء التطواف. و في الريف يتم إلباس مسحاة على شكل عروس تسمى (تاسريت أونزار)⁽⁴⁾، ويايقوين تحمل الدمية إلى عين ماء، حيث تسقى من قبل أعضاء الموكب مرديدين: a rbbi arhêm agh s waman unzâr و يتم في النهاية تجريدها من ثيابها، وغرسها في ركاب الأزيال، حيث تظل حتى يبللها المطر. وفي تسول يتم استعمال مسحاة مشدودة إلى مغرفة، ويسميتها الأهالي باسم (مانطا) .

2 - الميث المرتبط بطقوس taslit unzâr

كل الباحثين الذين عرضوا لهذه الطقوس ووصفوها لم يوردوا في سياق دراستها، أو التعليق عليها أي ميث مؤسس لها، باستثناء Genevois الذي عثر على رواية شديدة الأهمية

(1) - E. Laoust - Mots et choses berbères. p. 206.

(2) - J - servier - Traditions et civilisation berbères- postes de l'année - pp.274 - 279.

(3) - المسحاة la pelle أيضا رمز خيري باعتبار هليفتها المرتبطة بالمحصول الزراعي، والقمع (إينييف) هو أيضا مثل المغرفة نظرا لملأته بالسوائل، أما القصب aghanim فرمز للخموية والفتاة المذماء، لذلك يحضر بكثافة في حفلات وطقوس الأعراس الأمازيغية بالمغرب والجزائر معا.

(4) - E. Laoust - Mots. p. 213.

دونها من قبيلة أيت زكي بسباو بالقبائل، رغم أن بعض من كتب في الموضوع لمح إلى إمكانية أن يكون قد وجد ثم ضاع.

فهذا laoust المعروف ببعثه الانتوغرافي المطول في هذا المجال يدرك أن هذه الطقوس الزراعية المقترنة بالتجديد والبعث، تأتلف فيها عناصر ميث لم يتمكن الأمازيغ حسب رأيه من بلورته، إذ يذهب إلى أن الشعوب الأخرى غيرهم، قد تمكنت من أن تستخلص من طقوسها الزراعية المرتبطة بنمو النبات والخصوبة خصوصا رمزية بارزة جلية على غرار Isis و Osiris و Demeter و Zeus وغيرها⁽¹⁾، وهو نفس الرأي يشاطره تقريبا Henri Basset ، إذ يذهب بدوره إلى أن الطقوس الزراعية من مثل زواج تاسليت/الأرض (isli anzâr) لدى الأمازيغ قد "أفسح المجال للميث على نحو مثير (لدى شعوب أخرى طبعا)، إذ خلقت مصر وسوريا واليونان وآسيا الصغرى حول تيمات مشابهة أعظم وأكثر الدورات الميثية cycles mythiques اكتمالا مما نقلته إلينا العصور القديمة. أما لدى الأمازيغ، فلا ميث، لا شيء سوى الطقوس، إنهم لم يعرفوا- حسب اعتقاده - كيف يستخلصون من هذه الممارسات السحرية المحاكاتية imitatives التي يعينون بها قوى الطبيعة على إتمام عملها التخصيلي والبعثي إلها أو آلهة أو بطلا يمتلك فعليا شخصيته المحددة أو أسطوريته... son mythe"⁽²⁾. لكن هذا الرأي لم يمنعه من القول بأن ورود بعض عبارات أو كلمات في اللغة، من مثل taslit unzâr (قوس قزح) قد يشير إلى ميث لم يتح له التطور، أو بالكاد ولد ثم اختفى، وهو ما يجعله يتساءل هل تكون تاسليت أونزار (أي قوس قزح) هي الطريق الذي يسلكه unzâr للالتحاق بعروسه الجديدة؟

غير أن H.basset يسقط في فخ الأحكام القيمي التخيلية، فيصرح بأن "الأمازيغ ومع كل ما لديهم من عناصر بناء الميث إلا أنهم لم يتعدوا أساسيات البناء، وتركوا الحجارة مبعثرة"⁽³⁾.

أما René Basset فهو ينطلق بدوره من أسماء قوس قزح لدى الأمازيغ، فيستعرضها عند بعض القبائل مثل أبشي بواد ريغ، وأبگاس (الحزام) بمنطقة (harakta) وتاسليت أونزار في زاوية (القبائل) وتيسريت أونزار في بطيوة، ولدى بني ايزناسن تاسليت أونزار أيضا وتاسليت ن إيكنا لدى بني مناصر، ويرى فيها أثرا لميث مفقود، "فقوس قزح ينظر إليه على أنه عروس المطر، وهذا الميث يرتبط بالكيفية التي يتم بها استئثار المطر لدى

(1) - Laoust - Noms et cérémonies des feux de joie chez les berbères du haut et de l'Anti-Atlas - Hesperis- p. 419

(2) - H. Basset- Essai sur la littérature des berbères- pp.178-179.

(3) - R. Basset - Recherches sur la religion des Berbères , pp. 16-18.

الامازيغ بالمغرب الكبير⁽¹⁾ أي ملقوس تاغنجا التي استعرض شعائرها لدى بعض القبائل. فهؤلاء الباحثون يكادون يتفقون على أن ملقوس تاغنجا تنطوي على عناصر الميث myth، لكنهم عوض الإقرار بمحدودية مسحهم الاثنوغرافي، وتجشم مشقة البحث عن بقاياها التي توجي بها المعطيات اللغوية كما لاحظوا ذلك، أطلق بعضهم العنان للتهم المتسرعة التي يجدر بالباحث الاثنولوجي أن ينأى عنها قدر المستطاع.

اما الميث المعني الذي دونه Genevois فهذا نصه:

" في قديم الزمان، كان شخص اسمه anzâr ، وكان هو ملك (سيد) المطر، zik illa yiwn qqaren as anzâr, netta d'agellid n ugeffur أراد الزواج من فتاة رائحة الجمال تتألق حسنا على الأرض كالقمر في السماء، وكان وجهها ساطعا وثوبها من الحرير المتألئ، وكان من عادة هذه الفتاة taqcict أن تستحم في نهر فضي البريق ، tettecceff g yiwn wasif, aman nes d imzâr fen وكان ملك المطر كلما هبط إلى الأرض، يدنو منها فتخاف، ثم تعود إلى السماء، لكنه ذات يوم قال لها :

ها أنا أشق عنان السماء aqli gzemgh d igenwan
من أجلك يا نجمة بين النجوم a yiwn g itran
فامنحيني من الكنز الذي وهبته fek yi akejjûd im fkan
و إلا حرمتك من الماء negh am kkesgh aman
فردت عليه الفتاة :

أتوسل إليك يا ملك المياه txilek ay agellid n waman
يا مرصع الجبهة بالمرجان a bu teâsâbt lmerjan
إني إليك نذرت nekk i kecc i wumi yid fkan
لكني أخشى الأقاويل maâna ugadegh imennan

وبعد سماع هذه العبارات قام من عليها ykker fellas unzâr ، فأدار خاتمه، فنضب النهر على الفور، وجفت آثار الماء yaghergher nni d aghergher. فأصدرت الفتاة صيحة وتفتجرت عيناها بالدموع، فالماء هو روحها، فخلعت ثوبها الحريري وظلت عارية

(1)- ibiden

nrôh is d aman, tettru ,tettru ,temmegh, tekkes talaba lêhrir, teqqim ttaârit, tesawl ar
igenna

فخاطبت السماء قائلة:

anzâr ay anzâr	أنزار يا أنزار
ay ajejjig uzaghar	يا زهر السهول
asif err as d lâinscr	أعد للنهر جريانه
rôh err d ttâr	وتعالى خذ بثارك

في تلك اللحظة بالذات لمحت ملك المطر، وقد عاد بهيئة شرارة برق ضخم
ifettîwj damerqran فضم إليه الفتاة، وعاد النهر إلى سابق عهده في الجريان
asif yughal akken illa، فاكست الأرض كلها اخضر، «tezgzaw akw temurt».

ويضيف المخبر في سرده للميث: "هذا هو أصل تقليد(taslitunzâr)، ففي ظروف
الجفاف يتم الاحتمال بأنزار، والفتاة التي تختار له كعروس بالمناسبة تقدم له عارية"⁽¹⁾.

1 - أولى الملاحظات التي يثيرها هذا الميث هي طبيعة العلاقة بين الميث والطقوس
rites التي يفسرها، إذ جعلنا نتساءل أيهما أسبق، هل الميث mythe سابق و الطقوس
تجسيد له، أم الطقوس سابقة و الميث جاء لشرحها، بمعنى هل وجد ميث(تاسليت أونزار)
أولا، وشخص من قبل الأفراد في شكل طقوس هي عبارة عن لوحات من أدوات و حركات
تهدف لإعادة بناء علاقة وجدانية معanzâr في الظروف التي تستدعي تدخله أو استعطافه،
عبر تقديم فتاة عارية تحاكي عروسه الميثية، أم أن الطقوس سبقت، وحيكت الأسطورة
لترجمتها إلى مقولات، بحيث تشكل مجرد انعكاس إيديولوجي يوفر مستندا وأساسا له.

إننا هنا في الواقع نثير قضية طالما شغلت الكثير من الباحثين الأنثروبولوجيين منذ لانغ
حتى مالىنوفسكي، مروراً بدوركايم وبرول وفان درلوي، و قدموا بشأنها وجهات نظر
مختلفة، لكنها تدور حول محورين رئيسيين يختزلهما السؤالان اللذان طرحاهما آنفاً،
لذلك فإنه من الصعب إيجاد جواب لهذه المسألة التي باتت مسألة عقيمة، مثلها مثل
السؤال ما هو الأول؟ الدجاجة أم البهيضة بتعبير أحد الاثنوغرافيين.

(1) - Genevois-Un rite d'obtention de la pluie : la fiancée d'unzar-actes du 2^{ème} congrès International d'étude des
cultures de la méditerranée occidentale II, SNED, Algérie 1978.

2 - في تعريفه للميث ذكر Mercea Eliade أنه يتكون من:

- ♦ أولا من رواية أفعال قامت بها كائنات عليا (أنزار و الفتاة الأرضية في نصنا).
- ♦ هذه الرواية تشكل قصة حقيقية بإطلاق (لأنها تتعلق بحقائق يؤمن بها الأفراد أو المجتمع الذي يتداولها).
- ♦ و تتعلق دائما بخلق شيء جديد، فهي تحكي لنا كيف جاء شيء ما إلى الوجود، وكيف وضعت قواعد لمسلك معين أو مؤسسة معينة أو طريقة معينة لأداء عمل، إن هذا "الخلق" لهو السبب الذي من أجله تكون الأساطير النموذج المثالي لكل فعل بشري محمل بالمعنى.
- ♦ و إننا إذ نعرف الأسطورة (الميث) فإننا نعرف أصل الأشياء، وتبعاً لذلك نصل إلى السيطرة عليها، والتحكم بها حسب إرادتنا أصل المطر، هوية البرق... في نصنا لكن هذه المعرفة ليست مجردة، بل يمكن أن تعاش طقسياً، إما برواية الميث احتفالياً، أو بأداء الطقس الذي يعطيها المبرر⁽¹⁾.

وميث تاسليت أونزار الذي نحن بصدد تطبيق عليه كثير من عناصر هذا التعريف، إذ يعبر عن حقيقة مطلقة بالمعنى الإليادي، ويعتبر نموذجاً قابلاً للتكرار، لأنه يشكل مثالا للأفعال الإنسانية، لذا يماش طقسياً بواسطة شعائر (تاسليت أونزار أو تاغنجا) التي يشرحها، أو يفسرها، ويشكل خلفيتها الميثية.

3 - يتقاسم البطولة في هذا الميث شخصان: anzâr⁽²⁾ ذو الأصل السماوي الذي يتم تشخيصه في الميث على أنه ملك أو رب المطر agellid n ugeffur، والذي يتم التوجه إليه بتلك الصفة في الأهازيج المؤداة في موكب (تاسليت أونزار) كما سنرى لاحقاً في طقوس أيت زيكي (مصدر الميث). وقد نجد لهذا التشخيص آثارا أخرى في شمال إفريقيا في غير الطقوس والأهازيج المصاحبة لها، من مثل ما ذكره Henri Basset عن حكاية متداولة بـ (وارگلا- الجزائر) يرد فيها anzâr مشخفاً أيضاً، أو من مثل الاسم الذي يطلق على جهة الغرب التي يتوقع منها المطر عادة في سنوس، وهو tît n anzâr⁽³⁾ (أي

(1) - ميرسيا إلياد- مظاهر الأسطورة- ترجمة؟ نهاد خياطة- من ص 9-10.

(2) - في القبائل يتم التمييز بين agellur المطر، anzâr رب المطر أو ملكه، بينما في بقية المناطق يصير أنزار هو مياه المطر ذاتها وسيدما أو رها. وفي فينيك يستعمل لفظ abica. وبين المطر والسماء علاقة لغوية: igenna (السماء) كلمة تمكنت من أن تصل بالتداعي محل أنزار في كثير من المناطق كالطوارق مثلاً (agenna)، بل إن igenna تفتكر في جرتها اللغوية مع الفتاة أخرى ترتبط بالمطر مثل: asigne-asignu النعام، و ignu أو tignu مطرة مصحوبة برعد.

(3) - Boumalk-Bounfour, Vocabulaire usuel du tachelhit - p. 29 (anzâr)

عين المطر)، بما يوحي بكون الناس يعتقدون ربما أن المطر يصدر من عين anzar (كالدموع)، الشخص الثاني في الميث هو الفتاة الحسناء التي تتوقف حياتها على الماء الذي يجود به (أكليد أنزار) وتمثل عروس المطر taslit unzar، كما ترمز للأرض "الأم" التي يخصبها مطر السماء حسبما وصفت به في إحدى الأغاني التي ترددها النساء في طقس أيت زيكي حين ينهين طوافهن بالمعروس حول الضريح :

أيها الملك المطر a yagellid a yanzâr

انهارت الأرض الأم tyemmat tamurt teghli

من أجلك تمسكت بالصبر fellak ay tugh ssber

أو تمثل صنوها أو بالأحرى ضررتها، كما يرد على لسان الفتاة المجسدة لها في نفس الطقس:

أنا و الأرض ضررتنا nekk d tamurt d takniwin

تزوجنا برجل دون أن نراه nugh argaz urt nzêrr

إنداؤنا جافة uffan negh qquren

فكيف بمكانها أن تتر؟ ulac ff ara d neggin

فاتصال أنزار السماوي والفتاة الأرضية هو المسؤول عن الخصوبة والاختراع، بما يعني أن هطول المطر إنما ينجم عن زواج كوني بين anzar، الماء المطري السيد الملك (وضمنيا الإله) agellid، ذي القدرة على الإخصاب (بو تزمريت) كما يوصف في نفس الأغنية الطقسية، وعروسه (الأرض) : تاسليت أونزار، أو ما يتماهى معه.

4 - و في قبيلة أيت زيكي المشار إليها، وهي المنطقة التي التقط منها هذا الميث بالقبائل، يتم الاحتمال بطقوس تاسليت أونزار بهذه الطريقة التي وصفها Genevois (1):

تقوم سيدة مسنة من القرية تحظى بالهيبة والحب بين قومها بتزيين فتاة على أنها عروس أنزار تاسليت أونزار، وتسلمها مغرفة أغنجا، وطيلة مراحل التطواف تردد المعروس صيغا وأهازيج مطالبة بتدخل أكليد أنزار، منها:

(1) - Genevois - نفس المرجع السابق

a yanzâr, aghenja yekkaw	أي أنزار المعرفة ببست
ighab uezgaw	اختفت علامات الخضرة
tislit ghur-k te3na	عروسك تتوسل إليك
a yanzâr, imi k tebgha	أي أنزار لأنها ترغب بك

وخلال الجولة يتم رشها بالماء، ومنحها عطايا، ويتوجه الموكب الذي يكبر بانضمام أعضاء آخرين خلال تطوافه إلى أحد الأضرحة والمزارات، وهو يردد:

anzâr !anzâr ! أنزار! أنزار!

ay agellid rêz d aghurar أيها الملك كف عنا (أكسر) الجفاف

a ttebbw nn3ma wdrar كي ينضج المحصول على الجبل

a termu tin uzaghar وينمو منتج السهل

و في المزار يتم تهييء طعام من المواد المحصلة، ويعد ذلك تجرد المرأة المسنة العروس من ثيابها، وتلفها عارية بإحدى الشبكات المستخدمة لنقل ضمات السنايل والملف (filet à fourrage) للدلالة على أنه لم يعد هناك في الأرض أثر لعشب أخضر، حيث تلطف الفتاة حول الضريح سبع مرات، وهي تمسك بالمعرفة في يدها، بحيث يكون رأس (أغتجا) أمامها كما لو أنها تطلب ماء، ثم تردد وأهبة نفسها لرب المطر:

ay at waman, awi t id aman يا أسياد الماء، امنحوني الماء

nefka tarwiht i wit yebghan إني أهب روعي لمن يريدنا

وتنتهي طقوس (تاسليت أنزار) باجتماع الفتيات البالغات سن الزواج حول الفتاة المجسدة لعروس أنزار، ويبد أن يلعب ما يشبه كولفا أمازيغيا يعرف باسم زرزاري، أو تاكورا ، أو شيرا ، أو أوجا⁽¹⁾ في مناطق أخرى. وهي لعبة جد منتشرة بوطن الأمازيغ (بشمال إفريقيا)، وذات طابع طقوسي مرتبط بالمطر والخصوبة، ويتم فيها اللعب بكرة من الفلين، أو عظم، أو خشب، أو صوف، بمضارب وعصي، حيث يتم التنازع عليها حتى يتمكن أحد اللاعبين أو اللاعبات (في هذا الطقم) من إسقاطها في حفرة، حيث تمثل

(1) - تتعدد أسماء هذه اللعبة عبر تراب شمال إفريقيا، من تاكورا إلى تاكوركشت في بعض مناطق سوس إلى شورا أو شارا في حاحة أو أوجا في الأطلس الكبير، أو زرزاري وتاخناشت وتاغولانت في القبائل وتاكويكرا لدى التواركة فهكورت لدى زناكة موريطانيا ...

الكرة المرمية في الحفرة البذرة المزروعة⁽¹⁾. فإذا حدث ذلك (دخول الكرة إلى الحفرة) تردد المروس أهازيج أخرى هذا مقطع منها:

ay anzâr , ay agellid n lâali
d tarwîht iw i yeâzizn
ma icrêd it id, a t yawi

وترد عليها الفتيات المشاركات في اللعبة بأبيات أخرى منها:

neqdâ d taghawsa	لقد بلغنا المراد
agellid yers-d ar leqaâa	هبط الملك إلى الأرض
tislit tesbbeb terdâ	و المروس خضعت راضية
ay agellid awi-d lehwa	أيها الملك احمل إلينا المطر

و تختتم الطقوس واللعبة بدفن الكرة حيث الحفرة، وتولي النساء أدراجهن إلى بيوتهن قبل غروب الشمس.

وكما هو ملحوظ، فإن هذه الطقوس تحفل بالكثير من الرموز والدلالات، وتزخر بكم من الأغاني والأهازيج الشعرية الجديرة وحدها بالدراسة والتحليل، وهي، وغيرها في مختلف طقوس تاغنجا أو تاسليت أونزار في المغرب و الجزائر خصوصا، ونظرا لقناها وتنوعها تجعلنا نجرؤ على الحديث عن أدب أمازيغي للاستثمار⁽²⁾ مرتبط بأسطورة أسلي وتاسليت أونزار، ينتظر من يبحث عن بقايا المحفوظة أو يضم في مؤلف ما جمع منه من قبل الباحثين الأثوغرافيين الأجانب من أمثال Laoust و Genevois و Servier. الخ

(1) - Encyclopédie berbère - Tome VI-Edisud-Aix en province-1989-pp. 795-797.

(2) - في تازناخت (أيت سميكان) يسمى طقس تاغنجا باسم طونزال، ولا شك أنه تحريف لتونزار. celle d'anzâr ومن الأهازيج التي يتم ترديدها a tanzâl ,awi teghart, tawi-dd eman aghenja ya aberja itiraren deg ufinaw وفي الأبراس يردد ما يلي a tanzâl ,awi teghart, tawi-dd eman aghenja ya aberja itiraren deg ufinaw. في الجنوب بالأطلس الصغير القروي تردد الأنشودة التالية:

belghonja wa nnumen s rebbi
Walli izdâren ad agh-d ighit
Ut a ygenna s yan idil unzâr
Wa taghla tasballayt
Tenna yagh teghli d imula, tenna tua ighri zgzawn(a)
Wa taghla d izimzer mmstain gh imula zgzawnin
Wa titrit rêzm-d l waman mmmnin, yagh fad imula
Fekat agh-d akw tagra d inifif, a angwz ifrêd ad waman
Rezâgn agh ur yad mmima(f)

انظر أنشودة بلنجنا- من توين محند تيمسورت في جريدة ادراج 22 مارس 1995 ص. 2، وفي أيت شيتاغن تردد الأمورجة التالية:

A telghonja g anez-d anzâr
A telghonja awi-d anzâr baba rebbi
A tenker tuga g ighalen
Ad ilin izamaren

وكما يتضح، يمثل الطقس محاكاة فعلية للميث السابق، إذ يهدف إلى استمطار أنزار، وإثارة فعله المخصب عبر التأثير فيه جنسيا وتقديم عروس عارية له تمثل العروس الميثية التي يحكي عنها الميث.

وفي هذا الطقس بالذات يلاحظ اقتران تاغنج (المغرفة) بالفتاة العروس التي تطوف بها، غير أن التركيز يقع على الفتاة أكثر مما يقع على المغرفة، وهذا يعزز الافتراض بأن الدمية المحمولة "تاغنج" ربما تكون مجرد صورة أو تمثال يراد منه أن يحل محل عروس حقيقية يمثلها، وتقدم إلى الاء المطر كما يؤكد الميث، ومما يدعم ذلك، الطقس المعتمد في إيقوين بالريف الذي تقدم عرضه، والذي يتم فيه في نهاية أدائه تعرية الدمية العروس (تاغنج)، وغرسها في مزلة حتى يبللها المطر أنزار، بينما تعمد مناطق أخرى إلى توظيف فتاة حقيقية في شعائر الإستمطار، كما هو الحال في إيساكن⁽¹⁾، مثلاً، حيث يتم الاستماضة عن المغرفة بما تمثله أي صبية يتيمة يتم التجوال بها محلولة الشعر، ومقيدة اليدين خلف ظهرها إذ تتقدم بها النساء مرددات: أمان، أمان أنزار، وتعلن على إبكائها كما بكت العروس في الميث لاستثارة المطر أنزار. والوضعية التي تقدم بها هي "نفس الوضعية الطقوسية للعروس المذراء التي تسلم لزوجها في الليلة الأولى مقيدة اليدين والرجلين محلولة الشعر" وهي منطقة تامجيت (جبل بويبلان - قبائل أيت جليداسن) يؤدي السكان بعد منتصف النهار من رأس السنة طقس "تيسليت-ن-واسيف" حيث تختار أجمل بنات القرية لقطع الوادي خمس مرات وهي مكشوفة الشعر يرافقتها الناس بدعوات "آد إيفودا أوسكاس"⁽²⁾. وتجدر الإشارة إلى أن النساء في نواحي أكادير كن يذهبن في الماضي أثناء الجفاف إلى ضفة واد سوس، وهن يرددن الأهازيج، ويتجردن من ثيابهن، ويظللن عاريات، حيث يحاولن استثارة المطر (أنظر محمد كرائي- جريدة: tidmi-n16)، فهن بذلك يعشن طقساً الميث، ويكررن فعلاً أسطوريا قامت به عروس المطر المستحمة في النهر "أسيف" عارية في الميث، حيث أثارت غريزة أنزار الذي أغدق عليها من سائله، فأخضرت الأرض. إنهن يتخلصن بالميث المستبطن، وعن غيروعي، من الزمن الكرونولوجي، ويستعدن الزمن الميثي الذي جرى فيه الحدث البدئي: أي الزمن الأسطوري المقدس.

لقد أجمع كل الباحثين على الوحدة المثيرة لطقوس الاستسقاء (تلفنجا) بشمال إفريقيا، لأنها ترتبط بنسق رمزي واحد ومتشابه، وتستند إلى خلفية ميثية قديمة، ورؤية كونية أمازيغية واحدة لعلاقة السماء بالأرض، ولموقع الإنسان في هذا العالم، وهي طقوس

(1) - Laoui- mots et choses berbères p. 246-247.

(2) - عزيز أجهلي - راس السنة الأمازيغية - جريدة العلم الأمازيغي - عدد 81 فبراير 2007.

تتفق كلها على إضفاء مواصفات العروس على الشخصية المركزية فيها سواء أكانت فتاة أم بديلا لها (المعرفة) بتزيينها بالحلي، وتشخيصها برسوم إنسانية، وحملها كمروس حقيقية في موكب منابر لموكب الزفاف الإنساني نحو زوجها *anzâr* ، ويتم رشها في الطريق بالماء كما يتم بالنسبة لعروس حقيقية في احتفالات الزفاف الأمازيغية "تيمغريون". وما يزيح الشك تماما هو كون *anzâr* ذاته يحضر في موكب الدمية ويحمل اسم أركازن تلعنجا (زوج تلعنجا) في طقوس إينفضواك، ففي قرية تاسميسيت⁽¹⁾ تطوف عجوز بدميتين تمثل الأولى (تلعنجا) العروس، وتصنع من مفرقتين متقاطعتين، والثانية زوجها (أركازن تلعنجا) وتصنع من مدق *asakwm(pilon)* يتم إلbasه خرقا سوداء تشبه بالسماء السوداء الملبدة بالغيوم، وخلال التطواف تردد بعض النساء: *telghonja, makkem ilan* (تلعنجا من تزوجك!) فيرد البعض الآخر: *aman unzâr akkm ilan* (ماء المطر تزوجك). ويمثل المدق الذي يستعمل في هيكل أركازن- تلعنجا صورة للقضيب *phallus* وعلامة ذكوره، إلا أن "المضو الجنسي ممثل ومستعمل طقوسيا في هذه الحالة لا باعتباره عضوا تناسليا، بل باعتباره عضوا مفزرا للسائل الذي يتماهى رمزيا مع المطر"⁽²⁾ إذ ينظر إلى المطر "أمان أونزار" على أنه سائل ينجم عن التقاء *anzâr* سيد المطر أو السماء *igenna* أو زيجته المقدسة مع الأرض الأم، كما يفرض الزوج السائل المنوي (أمان أونزار) كما يسمى أحيانا في القبائل) بعد اتصاله بالعروس، لذا وجب محاكاة هذه الزيجة الكونية المقدسة (*hierogamie*): (سما- أنزار/ أرض- تاسليت أونزار) طقوسيا لاستسقاء الأرض بالسائل المطري بواسطة إتاحة اقتران تاغنجا ممثلة عروس المطر وبديل المرأة والأرض العذراء غير المخصبة، بزوجه "أنزار" سيد المطر المشخص للمبدأ الذكوري السماوي المخصب.

إن هذه الزيجة الكونية كوسموغونية *cosmogonie* ، وبيوكونية *biogonie*⁽³⁾ في الآن ذاته، حيث تجدد خلق الحياة عبر سقي الأرض، وإخصابها، وتحقيق تواصل سما- أرض مجسدا بقروس قرح الذي يسمى عموما في أغلب المناطق الأمازيغية باسم تاسليت أونزار (عروس المطر) والذي يعتقد في (إيمسكينين) مثلا أنه ملقى الأرض والسماء *taslit unzâr igat ghilli gh izdi igenna d wakal* ، فقرس قرح (تاسليت أونزار) بألوانه المتعددة كألوان ثوب العروس، وكما يدل على ذلك اسمه، يمثل في الكوسموغونية الأمازيغية القديمة الأرض، وقد زُفت لأنزار الذي خصبها.

(1) - Leoust-Mots et choses berbères p. 215-216.

(2) - *ibidem*- pp.216-217.

(3)- الكوسموكونية *cosmogonie* هي الميت المرتبط بخلق الكوسموس (الكون)، والبيوكونية *biogonie* هو المتعلق بخلق الحياة.

وتجدر الإشارة إلى أن قوس قزح يعرف في الدارجة المغربية باسم (عروسة الشتا)، وهو ترجمة حرفية لتسمية (تاسليت أونزار)، وهو تركيب لا يمكن فهمه استناداً إلى خلفية ثقافية أو أسطورية عربية، بل إنه يحيل على المتخيل الأمازيغي، والجدور الميثولوجية الشمال إفريقية، مما يؤكد كون الثقافة الشعبية المتداولة لدى الناطقين بالعامية العربية في المغرب، بل وفي المغرب الكبير بأكمله في كثير من عناصرها، إن لم نقل في أساسها الانثروبولوجي تقوم على قاعدة أمازيغية، وتمتد من المظفور الميثي الشمال الإفريقي القديم.

3- ميث *anzâr* التسلت والزواج البشري :

بما أن كل ميث كوسموغوني يعتبر ميثاً نموذجياً بامتياز، فإنه يشكل نموذجاً للسلوكات والأفعال البشرية كما بينا أعلاه حسب ميرسيا الياد، لذا اعتبر القران البشري بمثابة محاكاة للزواج الكوني المقدس⁽¹⁾، وقوس الزواج والسلوك الجنسي للبشر تصبح ذات بنية كونية لأنها تعيد إنتاج الزواج المقدس، وتحديدًا اتحاد السماء (ممثلة باله المطر *anzâr*) والأرض، حيث يتماهى الزوج والزوجة بكل من السماء والأرض، فيصير العريس سماوياً والعروس أرضية، وهذا يتيح لنا فهم الكثير من المسلكيات والطقوس المؤداة في احتفالات الأعراس الأمازيغية والتي منها "رش العروس بماء العيون المكرسة لذلك أو جعلهن يستحمن في الأنهار، وهي طقوسيات تؤدي في نقاط كثيرة من بلاد الأمازيغ، ويعرف يوم ممارستها في حفلات الزفاف في الجنوب ب (أسّ ن تاركا : يوم الساقية) حتى في الأنحاء التي اندثر فيها هذا التقليد تقريباً (مثل إيجاحان)، ففي أيداوكسوس (سوس) مثلاً تصل العروس ليلاً إلى بيت زوجها، وفي الفجر تقاد نحو ضفة الساقية "تاركا" فيدخل العريس يديه في الماء، ويسقي عروسه ثلاث مرات ثم يربطها على صدرها بذلك الماء⁽²⁾، وتقبل العروس نفس الشيء، وفي إيمجاض (تيزنيت) تؤدي نفس الشعيرة وأثناء العودة يتم رش العروس بالماء من قبل الأطفال، وفي تانانامت (أيداوماريني)⁽³⁾ يستحم العرسان الجدد في الساقية، ويتراشون بالماء كذلك. في الأطلس المتوسط يسمى هذا التقليد باسم *ass n yigem* (يوم اغتراف الماء) يوم الارتواء أو (أسّ ن - تيسّي) حيث "تخرج العروس في موكب نسائي وتقصّد مكاناً ما، وبعد الرقص والغناء تدخل العروس رجلها في الماء... وتستقي الماء لتأخذه إلى المنزل، وترمي حبات اللوز إلى السماء لتسقط كحبات المطر، فيتخاطفها الأطفال"⁽⁴⁾، وهو طقس مماثل لما يتم في القبائل أيضاً إذ

(1) - Mercia Eliade, Sacré et profane - p. 126.

(2) - E. Laoust - idem - p. 238.

(3) - Najys El Alaoui, Le soleil, la lune et la fiancée végétale, p. 70.

(4) - محمد امريشي - حروس و تامازيغت 2- جريدة تاويزا - ع 57- يناير 2002.

تقصّد العروس في اليوم الثالث أو السابع ينبوع حياها "تالا" حيث تغرف الماء وترمي القول إيباون (1).

كل هذه المعطيات والأمثلة تؤكد أن الطقوس المؤداة تتدرج في نفس نسق الخصوبة والإحياء مع طقوس تاسليت أونزار، فكما أن سكب الماء على تاغنجنا في طقوس الاستمطار على سبيل المثال يؤدي إلى استئزال المطر، فإن رش العروس يهدف إلى إخصاب المرائس والأرض معا، بل إن في بعض مظاهر احتفالات الزفاف ما يوحي أن العريس يتماهى مع أنزار anzar السماوي، كما ورد في ميث تاسليت أونزار، ففي إباحان، وإيمي ن تانوت، وأركانا بالجانب حين تصل العروس إلى باب بيت الزوجية قادمة من بيت ذويها يتم ترديد: لوح لوز إيسلي، فيطل العريس من سطح البيت، فيطلق عيارا، ويلقي باللوز من الأعلى نحو عروسه في الأسفل⁽²⁾، ذلك أن إطلالة العريس من شرفة المنزل يجعله يمثل بأنزار الذي يطل من قبة السماء على عروسه الأرضية في النهر (الأسفل)، وإطلاقه للعيار الناري تأكيد لرجولته، وقد يكون محاكاة لصوت الرعد الذي يعقبه سقوط زخات المطر المتمثلة في هذه الحالة في اللوز: رمز الخصوبة الذي تلقي به العروس في طقس ass n yigem في الأطلس المتوسط نحو السماء كي يسقط كالـمطر كما ذكرنا أعلاه.

إن زواج إيسلي (العريس) وتيسليت (العروس) يتخذ لدى الأمازيغ بعدا كونيا يتأطر زواج السماء بالأرض، وزواج أنزار بتيسليت أونزار، وهو اقتران تكاملي يتم تمثيله على المستوى الرمزي أيضا بزواج: asakkwm-taferdut (المدق - الجرن mortier) الذي يعتد في إحدى الشذرات الاسكاطولوجية (الأخرية، المرتبطة بنهاية العالم) بالجنوب (إباحان تحديدا) أنه سيتولى دفن آخر من تبقى من البشر على البسيطة حينما يفنى الجميع، إذا حلت نهاية العالم: wanna d igguran fudem n wakal gh ufgan, ratt temdél teferdut d usakkwm: فهذا الزوج يتخذ طابعا كوسموغونيا يمثل فيه المدق (أساكّم أو أفردو أو أزدوز) كما رأينا في طقس قرية تاسميسيت (argaz n- telghonja) بديل السماء، ورمز القوى المخصبة التي بدونها لا تحمل المرأة أطفالا، ولا تنتج الأرض ثمارا، ولهذا يتم استقبال العروس على عتبة الباب من قبل أم العريس حاملة للمدق (أساكّم) في إيمي لجامع (اينيتفن)⁽³⁾ كرمز لمبدأ الذكورة وصورة للقضيب، يؤكد ذلك ورود المدق في الأمثال ككتابة عن الذكر، إذ يقال في

(1) - انظر دراسة من القول إلى التجويز ضمن هذا الكتاب.

(2) - E. Laoust, Noces berbères- p. 156.

(3) - Laoust -Noces berbères- p. 82.

الريف⁽¹⁾ azduz s addu tesrit,nettatt teggumma a tessiwr في القبائل أيضا⁽²⁾ azduz ddaw teslit,tislit teggumma a tentêq أي الملق تحت العروس، وهي عاجزة عن النطق.

أما تافردوت الجرن فهي مثل المقرفة في تاغنجا، ترمز لرحم الأم والأرض معا كما يتضح في الطقوس، ومن أمثلتها أن النساء في قبيلة زمور⁽³⁾ إذا رغبن بانهباس المطر حين تهدد غزارته المحصول، فإنهن يعمدن إلى ملء جرن(تافردوت) بالماء، وتغطيته بلوحة planchette، ومواراته في التراب بعمق ضحل جدا، ثم يمررن طبقة خفيفة من الأرض فوقها، ويضمرن النار عليها، ويعني هذا أن الأرض مرموزا إليها بالوعاء (تافردوت) قد ارتوت حتى غصت بالمياه، وباتت في حاجة إلى الشمس(ويديها الناري الطقس- الجفاف واليبس) لتجفيفها، ويؤكد هذا الارتباط بين رحم الأم والأرض وتافردوت طرق هذه الأخيرة إذا عسر وضع الحامل في سوس ar sduqquren taferdut igh teggummi temghart attaru كما أن سماع الحبل صوت دق الأوتاد (تيككوسين) في الأرض⁽⁴⁾ أثناء تسدية النول igh rad gem azettâ يهددها بخطر الإجهاض والولادة قبل الأوان حسب المعتقدات المحلية في سوس أيضا، فدق الأوتاد في الأرض يعادل دق الجرن، ومن ثم التأثير على رحم الأم.

إن زوج (asakkwm-taferdut) الذي لا يستغني أحد طرفيه عن الآخر، يمثل صورة للعالم imago mundis⁽⁵⁾، وضمن هذا الإطار نفهم وظيفة دفن آخر البشر التي وكلت إليه، فهو يختزل رؤية كونية تتأسس على ثنائيات ذات بعد كوني، تتبني عليها طقوس تاغنجا وأعراس الامازيغ وميث تاسليت اونزار، وتشكل مبدأ الخلق في التقاليد الامازيغية، وتعد بنيات راسخة في ثقافتنا الشعبية، بحيث تنعكس على سلوكيات وعلاقات الأفراد في المجتمع التقليدي، ونجد لها تجليات في ماثوراتنا الشفوية(أمثال- أشعار-حكايات-الغزل...):

(1) - Bentolila, Proverbes berbères- p.32.

(2) - Sakina Ait ahmed, Inzan : proveres berbères de kabylie- p. 89 يضرب هذا المثل لمن يماني في سمته، ويرفض الإفضاء بهوموه للآخرين

(3) - Archives Berbères 1915-1916,Ed Alkalam-Rabat-1987 p. 157.

(4) - عملية تسدية النول تتم بالضروبة على الأرض مباشرة في سوس، لا في أرضية مبلطة.
(5) - لدى السابار في تشار ميث خلق حول أصل الشعوب والأعراق مرتبط بالملق والجرن، حيث تحمل أم فتاة ميتة رأس ابنها إلى الخالق le demiurge، وترسل إليه أن يبعد فيها الحياة، فيلق هذا الأخير بمنحه الجرن، ومع كل دقة تخرج جماعة أو حشد من الناس من أعراق ومثل مختلف(زنوج، أوروبيين، مسلمين...)، وفي الدقة الأخيرة فقط تخرج الفتاة حية. وفي رواية أخرى يرحي شعرون إلى توأمين بأن يأخذا قطعة من ثمرة الدباب(calebasse)، ويستحقها في جرن، وخلال الدقة الأولى خرج البيض ثم السود في الثانية، وفي الأخيرة خرج أبيض وأمهما (الظن : Paulme, La Mère dévorante 1-Gallinard - 1978, p. 304 - Denise).
وتجدر الإشارة إلى أن هذا الزوج تافردوت/ أساكم قد يستعاض عنه بزواج آخر هو argana في agelzim/taryalt أو aserwi/ aghenja في قلعة مكوينا، وهي كلها أزواج تمثل الزوج الكوني سماء/ أرض، ذكر/ أنثى، محن/ مستو.

ميث تاسليت اونزار ← انزار (إله المطر): تاسليت اونزار سماء : أرض
 طقوس تاغنج ← ارگازن- تاغنج : تاغنج : ذكر : أنثى
 احتمال الزفاف- تامفرا ← إيسلي (العريس) : تيسليت : أساكم : تافردوت

4 - رمزية تلغنج وطابعها الكوني المقدس :

إن اقتران طقوس الاستمطار (تلغنج- تاسليت اونزار) بلعبة "تاكورا" أو "شيرا" أو "أوجا" . كما رأينا بالنسبة لطقس أيت زيكي، هو أمر منتشر في شمال إفريقيا كلها، وقد لاحظ ذلك كل الباحثين في هذا المجال تقريباً مثل Jouleaud و Douthe و Westernmark و Laoust بعدهما . فلد أيت وارين مثلاً، تقوم امرأتان، أو ثلاث نساء عاريات بلعب تاكورا لغرض الاستمطار، وفي تسول بتازة يتم استعمال تاغنجوات (مقرفة صغيرة) لقذف الكرة، وفي راس الواد يجتمع الناس في ساحة أساراگ، وينقسمون إلى معسكرين: الرجال من جهة والنساء من جهة أخرى، فيما رسون اللعبة إذا هدد الجفاف المحاصيل، بينما وجدهن النساء يمارسنها، ولنفس الغرض في تاجكالت (حوز مراکش)⁽¹⁾. وتمثل الكرة (أوجا أو تاكور كشت أو شيرا) في سوس والأطلس الكبير البذرة والماء، والهدف هو رميها في الحفرة، لأن ذلك يعد بمثابة سقي للبدور والأرض، لذلك يصيح اللاعبون بعد أن تقع الكرة في الوقبة المحفورة في سوس والأطلسيين: isswat in أي سقاها، وفي القبائل يضيفون بعد صيحة isessu it (لقد سقاها): arebbi isessu agh d waman (سقانا الله ماء)⁽²⁾، فالهدف المراد تحقيقه إذن هو إيسوي⁽³⁾ (السقي). ومما يؤكد ذلك أن الكرة التي ترمى في الحفرة في إياحاحان تسمى بشيرا أو شارا، وهو اسم يفيد أيضاً بصيغة أشرا أو أشاراً معنى حبة البذر (تابوريت)⁽⁴⁾، كما أن الحفرة ذاتها تحمل اسم تانوت (البئر الصغير) في سوس عموماً⁽⁵⁾ وتارگا الساقية في الأوراس بالجزائر⁽⁶⁾، وتملاً بالماء خلال اللعب في أيت حربيل. وفي بني سنوس (الجزائر) يعتبر فائزاً الفريق الذي ينجح في سقي اثني عشر حمرا "إيفوئال"، ومعناه ضمان المطر والخصوبة طيلة السنة (12 شهراً)⁽⁷⁾، والملاحظ أنه

(1) - Laoust - Mots et choses berbères pp. 242-243.

(2) - Jean Servier- tradition et civilisation berbères - portes de l'année- p. 291.

(3) - من المصطلحات الجديدة timgissin المستخدمة في التبايل للتعبير عن معنى الهدف but لفظ iswi، وهو مستعار من لعبة تاكورا (انظر معجم amawal n temazight tatrart)، كما يستعمل الإذاعين في الأخبار الرياضية (تأشليت) لفظ timsswit. ويسمى اللاعب الذي يكن في شروو hors jeu خلال ممارسة اللعبة باسم (إيمكن - وامان) في أشوتكن

(4) - محمد شفيق- المعجم العربي الأمازيغي- الجزء الأول- مادة برد ص. 165.

(5) - في طقوس المرس بمنطقة timgissin يسمى البندق الذي تقاد إليه المروس لفعل قدمها الأيمن ب tanut n teslatin، انظر p 168 Noces berbères

(6) - Germaine Tillon- Il était une fois l'ethnographie - p. 153.

(7) - Jean Servier- Traditions et civilisation berbères - portes de l'année- p. 292.

حتى الآن يتم التعبير عن تسجيل الأهداف في كرة القدم العصرية ببوادي الجنوب المغربي: *isswa aghyul* ، وهي العبارة المستعارة من لعبة (شيرا، أوجا...) التقليدية.

و تجدر الإشارة إلى أنه في بني سنوس دائما، ومن أجل تشكيل الفريقين اللذين سيتواجهان في اللعبة، يغمض أحد اللاعبين عينيه، فتقدم له العصي التي تستخدم في قذف الكرة الواحدة تلو الأخرى، فيقول جزافاً "السماء" أو "الأرض" فيتشكل المعسكران المتقابلان اللذان يحملان اسم هذين المبدئين الكونيين⁽¹⁾، وكأن المواجهة بينهما ذات بعد كوني (سماء/أرض)، هو ما يشكل أساس أو خلفية طقوس تاغنجا وميث تاسليت أونزار، ويجعل هذه اللعبة تكتسي طابعا سحريا دينيا *magico-religieux* مؤثرا على المناخ.

إن طقوس تاغنجا إذن تجمع كما لاحظ ذلك Camps⁽²⁾ العراء المهيّج (*nudité provocatrice*) ورمز المغرفة الحاوية، ولعبة الكرة: صورة البذر *Semence* الذي يتسرب إلى الأرض وهو أمر يمكننا من إلقاء الضوء على جانب من أسباب اختيار المغرفة الخشبية (أغنجا) لأداء هذه الطقوس، فكما تبين فيما سبق، فإن حضور هذه المغرفة في طقوس الاستمطار بشمال أفريقيا يعتبر كثيفا وكاسحا، وتوظيفها قد يعود إلى العوامل التالية:

♦ كونها أداة مطبخية وعائية بطبيعتها، وبالتالي أنوثية، وبالنظر إلى صلتها الجوهريّة بالسوائل، فهي تستعمل لاغتراف الماء أو المرق أو غيره، أو لسقي الكسكس (إيسوي ن سكسو)، وتآديتها لفعل السقي إيسوي⁽³⁾ قد يبرر استخدامها في الاستمطار، فهي تحمل في الطقوس الاستسقائية بالولاد يحيى مملوءة ماء من قبل فتيات، يطفن بها لترجمة رغبة الناس في سقيها، إذ تتحول إلى رمز أو بديل للأرض في هذه الطقوس.

♦ لكونها مقعرة، مجوفة⁽⁴⁾ (*concave (tageddut)*)، مثلها في ذلك مثل "تاهردوت" ومثل الحفرة "تانونت" التي ترمي فيها (تاكورا أو أوجا) أي الكرة رمز الماء والبذر في اللعبة الطقوسية المشار إليها، والتجوييف عادة ما يرمز إلى عضو التأنث: أي العضو التناسلي للمرأة، فكل "فجوة يمكن أن تؤول جنسيا"⁽⁵⁾، وهو ما نلمسه من خلال ميث أمازيغي حول

(1) - *ibidem* p. 291.

(2) - *Encyclopédie berbère* - VI, p. 797.

(3) - يقال دلالة على التشابه في الحال والمصير: *issut yun ughenja* أو *neswa s yan ughenja* (أي سقي الكون بمغرفة واحدة) ومعناه: كلنا في الهم سواء (المعجم العربي الأمازيغي) ج 3، ص- 490 ، ولا شك أن هذا المثل إنما يستند إلى المعتقدات الأمازيغية التي تربط المغرفة بالمطر وسقي الأرض التي يرتبط بها مصير وحياة المجتمعات الزراعية التقليدية.

(4) - Mohand Akli Haddadou- Guide de la langue et de la culture berbère - ENAL/ENAP-1993 Alger p. 133 .

واغنجا من قبل *ighnjw* المستعمل لدى التوارك بمعنى تقرر شكله ومرادفه في سوس *igwder* أو *iga ageddo*.

(5) - جيلبير ديوران- الانتروبولوجيا: رموزها، أساطيرها - ترجمة - مصباح الممد-219

الجاموس البري الأول "إيزرز" وأصل الحيوانات⁽¹⁾، وملخصه أن "إيزرز" وأنثاه الجذعة (تاومات) كانا أول الحيوانات على الأرض، وأنهما خرجا من باطنها المظلم، حيث اكتشفا الليل والنهار، وبالتالي الضوء لأول مرة، وبعد أسبوع من الاستكشاف والتسكع، استتارت (تاومات) رغبة "إيزرز" الجنسية فاعتلاها لتحمل منه، وتضع لاحقا عجلا كبير بسرعة، وبعد سنة تحرش جنسيا بامه، فصدته بعنف مستعملة قرنيها لأنها حبلت مرة أخرى، فهاجر بعيدا، وقاده التيه في الأرض لمدة ثلاث سنوات إلى ريع يقطن به أول تجمع للبشر في المعمورة، فحاولت جماعة منهم الإمساك به، لأنهم لم يروا حيوانا من قبل، فأقلت منهم ليقفل عائدا بناء على نصيحة من نملة ألى والديه، حيث وجد أمه قد وضعت عجلا، فسافدهما معا، مما أثار حمية أبيه Ali izerzer لينشب بينهما صراع انتهى باندحار الأب، هذا الأخير فر معترفا بهزيمته بسبب ضعفه، فهم في الجبال، ولما كان وحيدا بعيدا عن أنثاه التي لم يكف أبدا عن التفكير فيها، ظل يخترن سائله المنوي داخله، إلى أن لمح ذات يوم فجوة بصخرة مسطحة، فأفرغه فيها بعد أن عجز عن احتوائه، وكان يفعل ذلك كلما شعر بالرغبة في مسافة أنثاه حتى امتلأت الفجوة، ولما لفت أشعة الشمس الحفرة صيفا، صدر عنها زوج من الغزال، ثم حيوانات أخرى بلغ عددها سبعة أزواج تتاسلت، لتتولد عنها الحيوانات التي تسكن الغابة والسهوب الآن.. يهمننا من هذا الميث أن الفجوة الصخرية تصير بالنسبة لعلي إيزرز بديلا عن عضو أنثاه الجنسي، وممثلا لرحم الأرض الأم التي منها صدرت كل الحيوانات، بما فيها إيزرز وتاومات اللذين انبثقا من العالم تحت أرضي monde souterrain، وهو ما يمكننا من فهم طقس يؤدي في أيت بوسي حينما تمطر السماء في يوم زفاف العروس (وهو أمر مستهجن) إذ تملأ هذه الأخيرة قمها زيتا، وتفرغه في فجوة صخرية⁽²⁾، فعلى النقيض من الماء (الذي يفرغ في حفرة لعبة تاكورا في أيت حريل)، ومن السائل المنوي الذي يفرغه "علي إيزرز" في الحفرة، فإن الزيت غذاء جاف حارق كالشمس كما يؤكد bourdieu⁽³⁾، ويترجم الرغبة في تجفيف الأرض، وتبييسها كما يراد من طقس زمور (إيقاد النار فوق جرن مملوء بالماء).

وللتأكيد على الارتباط بين الفجوة (التجويف) والعضو الجنسي الذي تمثله، وأهميتها في استثارة المطر في الفكر الامازيغي التقليدي، نشير إلى طقس طريف لدى إيكلووا⁽⁴⁾ يتمثل في تجاذب فريق من الرجال وفريق من النساء (أو النساء فقط في إيكلوميون) لطرفي جبل، حيث يعمد أحد الأشخاص، ودون سابق إنذار إلى قطع الحبل،

(1) - Leo Frobenius - Costes kabyles - p.36.

(2) - H.Laoust - Mots et choses berbères- p. 249.

(3) - Pierre Bourdieu - Sens pratique- p. 373 , et p. 414.

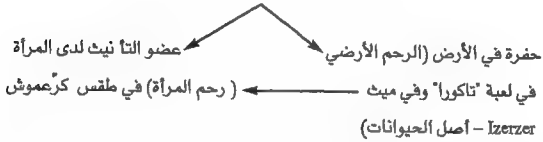
(4) - Laoust- Mots et choses berbères p. 344.

بشكل مفاجئ، فتسقط النساء وتظهر عورتهم، وهذا الطقس يعرف باسم كرمعوش لدى إيغكميون (imi n tala⁽¹⁾)، فكيفية أداء الطقس تؤكد أن عرض وظهور العضو التناسلي للمرأة يشكل أساسا في الاحتمال، نظرا لدوره في تهيج واستثارة أنزار (anzâr).

على النقيض من ذلك تتم ترجمة الرغبة في احتباس المطر بعملية كشف النساء عن مؤخرتهن، وتوجيهها صوب السماء (أنزار) في طامطا، ومناطق أخرى من الجنوب، وهو ما يعرف في (اشتوكن وجاحا ..) باسم تامسقوريت، فإذا كان العضو الجنسي الأنثوي رمزا للخصوبة والولادة، فإن قلبه سيصبح رمزا للمقم والجفاف (أي الإست الذي لا ينجب)، ويمثله طقس قلب المفرفة (أغنجا) الذي يراد منه إيقاف المطر في إيتموكتا⁽²⁾. إن هناك علاقة جدلية إذن بين :

تاغنجا [المجوفة تماثلها أيضا تافردوت في طقس احتباس المطر بزمور]

(ممثلة الرحم الكوني في طقوس تاسليت أونزار)



وفي المقابل فإن: قلب المفرفة (إبداء ظهرها المقبّب عوض المجوّف) = قلب عضو التأنيث (الإظهار الإست المقيم)

إن المفرفة تاغنجا برمزيتها للأرض المعرضة للجفاف، كالفتاة في ميث تاسليت أونزار إذا لم يغثها المطر، تتوسط في الطقوس أيضا لاستحداث السيل المائي المتأخر في المناطق الصحراوية التي لا يمكن العيش فيها إلا على ضفاف الأنهار، ففي تاممكروت⁽³⁾ تحمل المفرفة من طرف أرملة متبوعة بنساء وأطفال يرددون: taghonja a murja, ad agh ighit rebbi s waman unzâr حين يتأخر سيل واد درعة، وحين يتحقق ذلك يتم الاحتفاء به بصيحات فرح : ingi wasif . وقد اعتمد لاووست على هذا المعطى اللغوي (ingi- سال وفاض) لمقاربة إيتيمولوجيا tango أو الاسم الذي يطلق

(1) - Siroomer- Textes berbères des Guedmoua et Goundafa (Haut Atlas du Maroc) -p. 57.

(2) - مما يؤكد العلاقة المفترضة بين الجن (تافردوت) والنجوم المسفربة أو الحفرة التي تشكل في الحجر أن هذه الأخيرة تسمى بالأطلس المنغير (إيناو ماريني) باسم أفردو، وهو الهوان mortier بسبب شكله الشبيه بهذه الأداة، والنساء ترتاده للحصول على الزوج أو العلاج من السعال الذي يبعث يسحقن فيها النرة المرخصة (بهرهين) أو حبات اللوز، ولا تخفى رمزية الخصوبة التي يكتسبها اللوز في الأعراس، وكذا (بهرهين) كما سنعرض لاحقا في مقال حول طقوس الإحتفال.

(3) - Laoust, Mots et choses berbères- p. 224.

على الدمية التي يتم التطواف بها كتلفنجا في تونس للاستمطار. وقد طابق بين mm tangi و التونسية وتلفنجا المغربية اعتمادا على معطيات اثوغرافية، منها أنه في جزيرة جربة يطلق اسم tongo على الملعقة الصغيرة التي توزع على الأطفال بمثابة لعبة بمناسبة الأعياد الدينية الكبرى، خصوصا باقتراب رمضان، والتي يتم تزيينها بشكل مثير، وترسم لها قسّات وملاح فتاة، وفي تونس العاصمة يتناول الأطفال طعامهم بها طيلة الصيام، وتلعب بها الفتيات كدمية، ولا تسمى هذه الملعقة الطقوسية الخاصة مفرفة، كما تسمى في الامايات المربية المغاربية عادة، بل يطلق عليها اسم (غنجاية) الامازيني المعرب.

إن المفرفة وبالنظر إلى التجسيد الكوني الذي تمثله في الطقوس، قد حظيت بقدسية خاصة حتى في المناطق التي أسلمت مبكرا كتونس، إذ ذهب Jaoust إلى حد اعتبارها اسما لإلهة قديمة احتلت مكانة متميزة في البانتيون (مجمع الآلهة) الامازيني القديم، وظل هذا الاسم في تونس بعد خضوعه لتحوير طفيف لصيغا بصورتها الرمزية : المفرفة، التي صارت دمية للأطفال تختلف باسمها وطابعها الطقوسي عن غيرها.

ويؤكد لاووست ايضا ان تلفنجا قد حظيت بشعبية كبيرة كإلهة شمال افريقيا، كما يستخلص من تحليل الوقائع، وأنها ما زالت تحظى بهذا التقدير في الطقوس،¹ ويفسر لاووست احتفاظ الامازيغ بذكرى تلفنجا من دون بقية الآلهيات القديمة، بكون الظروف المناخية، وعدم انتظام الأمطار يمرض المحصول للخطر، ويستدعي اللجوء إلى الطقوس والآلهيات، غير أن تاغنجا ليست إلهة للمطر، ولكن تدخلها يستمطر السماء ويؤدي إلى فيض الانهار، فهي عروس لأنزار anzar وتشخيص للأرض، عذراء، وأم، وسيدة للسماء (فتاسليت أونزار هي اسم لقوس قزح، وهي أيضا السيدة السماوية lalla n igenwan-notre dame du ciel كما تسمى ببعض المناطق في الاطلس الكبير)، ورغم تعدد اسمائها واختلافها حسب المناطق (أم تانكي- تانكو- تونبو -tonbu- تاطامبو(تونس وليبيا)- تسليت أونزار- تلفنجا- تاغنجا- تلفنجا- أولتلفنجا- بلفنجا، مانطا أو ماطا بالمغرب والجزائر، فإنها اتخذت كلها قيمة اسم مقدس⁽¹⁾.

قد يبدو من قبيل المبالغة اعتبار تاغنجا رمزا إلهيا قديما (ما قبل إسلاميا) كما أكد لاووست، لكن هناك من القرائن ما يدعم قدسية هذا الرمز في الماضي، منها تلك الأحذثة المعروفة التي ما زالت تحكى بسوس، والتي تربط بين الإله والمفرفة

(1) - op.cit - pp.229 - 228

(تاغنجاوت) وتفيد أن جارية لا تؤدي الصلاة، لأنها لا تحفظ آيا من الآيات التي يرددھا المصلون، لكن سيدتها أرغمتها على الصلاة بترديد : *rebbi nu taghenjawt innu* (أي إلهي مغرفتي)، نفس الأحدثة تحكي في إيحاحان عن عجز لا تتقن الصلاة، وكانت تكتفي بترديد : *أكوش إينو، توفالت إينو، وتوفالت تستعمل محليا كمرادف لتاغنجأوت* لكونها تتخذ من أوقال، قضيب الحلتيت (*ferule*)، أما *أكوش إينو* فيشرحه الأهالي بالضرط، والحال أنه كلمة مركبة من (أكوش) اللفظ الدال على الإله في الأمازيغية⁽¹⁾ كما استعمل لدى البورغواطيين، وكما نجده في طويونيم مراکش (أموراكوش- حمى الله- حسب الأستاذ أحمد توفيق) وإينو ضمير المتكلم أي إلهي، غير أن المعنى الأصلي لكلمة (أكوش) تنوسي، وسقط من الاستعمال، فالتبس مع معنى الضرط (وهو *أكوش* محليا)، وفهم (أكوش إينو) على أنه (أكوش إينو) الذي يعني ضرطي. هذا الربط بين ربّي وتاغنجأوت، أو أكوش وتوفالت في إيحاحان، ليس اعتباطيا، بل قد يكون من بقايا ورواسب تقديس، إن لم نقل تأليه (تاغنجاوت) في المرحلة الماقبل إسلامية، وهي بقايا تم كبتها، والتي بها في الأغوار المطمورة للذاكرة الجماعية بعد اعتناق الإسلام، وهو أمر يفسر تأكيد الكثير من أهازيغ تلعنجا التي يتم ترديدها على التوحيد والإيمان بالله، وذلك في ما يبدو لنفي الطابع الألوهي والماقبل إسلامي لهذا الطقس، منها مثلا في إيحاحان: *a telghenja numen s rebbi walli izgan add ig anzâr*

كما يتم أحيانا دعوتها لمجرد التوسط لدى الله لإمطار الأرض كما هو الحال في آيت سادن وآيت سري : *a terghonja, asi uraw nem gher igenna , a terghonja a tekker tuga* وعلى صعيد المعتقدات، فإن المغرفة (أغنجا) أداة ذات طاقة سحرية توحى بالرهبة إذا أسبى استعمالها، لذا يحظر الضرب بها في المغرب والجزائر معا خشية الإصابة بشر

(1) - ذكر البكري بعض الجمل والسميع التي كان يستعملها البورغواطيون في صلواتهم ومنها؟ *بسم ن ياكوش* (باسم الله)- *مغور ياكوش* (إله أكبر)- *أورين أم ياكوش* (لا أحد مثل الله)، وقد أكد مونتيلينسكي في دراسته *les abadites* chez les berbères de Dieu أن هذا الاسم يتوعدت *ايكوش-ايوش-أكوش*، والياء والكاف في الأمازيغية متغيرات حرة مثل *تكرز-تايرزا*) ظل مستملا حتى بعد سقوط الدولة البورغواطية بقرون بفضل الفقهاء الأباشييين بمزاب بالجزائر، وقد سجل هو شخصيا أمزوجة يرددان أطفال مزاب في البيدر أثناء الدراسة *uc anegh-d a yuc aman unzâr* (امنحنا يا رب ماء المطر)، وهي الصيغة (يوش أو ياكوش) نفسها المعروفة في كتابات الإباشييين وبعض مخطوطاتهم العربية الأمازيغية التي وصلت إلينا أنظر نماذج لعموم إياشنة قديمة استخدمت فيها لفظة *ايوش* بمعنى الله في *Etudes et documents berbères-N 4-1988-sur une chronique arabo-berbère des Ibadites medievales-Opahini* من واحد، فقال *ايوش* بالبربرية، فأنتم الجملة فهو موحّد ص 22. وفي جملة لأبو زكرياء نسبت لإمام اسمه عبد الوهاب أنه حلف وقال: والله بالبربرية، س أيكوش بالبربرية، وبازيدو بالهضرية..

وشؤم⁽¹⁾ ويسوء المصير، فالفتاة أو الشاب إذا ضرب أحدهما بالمعرفة فلن يتمكن من الزواج (كما يعتقد في وازازات- إمفران، وفي مناطق أخرى كالمغرب الشرقي- وجدة)، وإذا حدث ذلك فيجب كسر المضروب، أو كسر المعرفة كما يعتقد بالقبائل حسبما أورده بورديو⁽²⁾ وبآيت باعمران أيضا حيث يروج أن المعرفة أقسمت على أن تتكسر أو ينكسر من ضرب بها : *iggaulla ughenja a wanna s is yuen, a sar iza negh iza ughenja*

وسوء عاقبة الضرب⁽³⁾ بواسطة (أغنج) يفسر لماذا غادر الطفلان اليتيمان نهائيا المذود *asdes* الذي بأويان إليه كلما عادا إلى بيت أبيهما، إذ كان هذا الأخير يبعدهما بإيماز من زوجته الشريرة نحو الغابة للتخلص منهما في الحكاية المعروفة جدا في سوس، والتي تشكل أصل المثل المشهور *iqqejder gh uxsay yugel as*⁽⁴⁾، فيعودان مقتفيين أثر الثمار التي كانت ترمي بها الطفلة الذكية، لكنها لما ضربتهما بالمعرفة *aghenja* في آخر مرة، أحجما عن العودة نهائيا إلى المذود، ليقعا لاحقا في قبضة سماعة *taghwzënt*.

نخلص من كل هذا إلى القول بأن رواسب المعتقدات الأمازيغية القديمة، وعناصر الميثولوجيا الشمال إفريقية مازالت مستمرة مستبطنة تقبع في سلوكياتنا، وطقوسنا، وعاداتنا، بل تهجع في لاوعينا الجماعي حتى حين تندثر، وتتسى تماما، إذ تترك بصماتها في اللغة والسلوك، ورغم أن الإسلام يفرض نفسه كواقعة كبرى وأساسية في الثقافة المغاربية، إلا أن انخراط الأمازيغ فيه يتخذ أحيانا تكوينات تصدر عن ميثولوجيا قديمة، تستمد جذورها من رصيد متوسطي عريق. لذا لا يمكن أن نفهم بعض المواقف والمسلكيات الاجتماعية المعاصرة بالمغرب الكبير دون الاستناد أو الاستجداد ببعض ما تبقى وهاوم النسيان من عناصر هذه الميثولوجيا التي يساهم جمعها وتبويبها ودراستها في إزاحة النقاب عن كثير من أسرار ومعتقدات وطقوس وتقاليد الأمازيغ، وإلقاء الضوء

(1) - في أعراس ابشقرن، وفي اليوم السابع من المرس، تلبس المروس حزاما، وتُهَيَّئ كسكسا وخلال ذلك يحاول الإشبين *amesnay* الاستيلاء على المعرفة التي استعملتها دون أن تراه، فإن نجح، فإن المروس *hislit* يجبر على أن تَهَيَّئ له كسكسا باسم (udi) وإن تَهَفَز فوق النار ثلاث مرات، إذ يعتبر شؤما أن تسرق منه المعرفة *aghenja*، وندره الأثر السبب لذلك تَهَفَز فوق النار البيهية أنظر *Laoust, notes berbères, p 8*. وسرقة المعرفة من المروس يبادل حرمانها من الخصوبة، يتك ذلك إذا علمنا أن من ملقوس التبر في القبائل بالجزائر أن تخلص المروس في يوم زفافها المعرفة في قدر، إذ مستحب من الأطفال بقدر ما حملته المعرفة *aghenja* من قطع اللحم في القدر.

(2) - Pierre Bourdieu - *Sens pratique* - Ed de Minuit ?Paris -1980-pp. 428-429.

(3) - من الأدعية بالسوء لشخص في سوس (إيمجاض) تمنى أن يعطى بزوجة تضربه بالمعرفة *ad akd yawi rebbi lalla k mad k ikkaten s ughenja*

(4) - يضرب هذا المثل في حالة انتظار وعد كذاب أو أمل وهمي من أحد، والحكاية التي تتضمن هذا المثل دون لاووست رواية عنها في مؤلفه *Contes berbères du Maroc p. 126*. ونجد نمسا مفصلا لها دونه سترومر من أكادير بالأمازيغية بعنوان "سبن تاروا" *H.Stroemer II Onze contes berbères en tachelhiyt di Agadir- études et documents berbères-N 15-16- 1998, pp.116-122.*

على كثير من جوانب الثقافة المغاربية الشعبية بشقيها الأمازيغي والمريفوني، كما تمكنا من تحليل وشرح الرموز والموتيفات الموظفة التي تتواتر وتتردد في الشعائر والوشم والنسيج والاحتفالات والأغاني والأهازيج والأشعار، وإذا كانت الميطولوجيا الأمازيغية قد فقدت الجزء الأكبر من نصوصها وعناصرها أو تعرضت لتحويل وتغيير لأسباب يطول شرحها في هذا المقام، فإن الطقوس نزيضة مازالت تقاوم الاندثار، وتتميز بالتنوع والكثافة رغم بداية انحسارها في الآونة الأخيرة، لكن يصعب تفسيرها وفهمها دون الاستناد إلى الميطولوجيا، لأن الطقوس في بعض الأحيان ليست إلا إحياء للميث واحتفالا بأحداثه الأسطورية. والطقس يعيد تأكيد الميث كما يرى Gusdorf بل إن الطقس هو الميث في إطار الحركة كما يرى Van Der Lew.

من الفول إلى النجوم أو وحدة المتخيل الأمازيغي

في مناطق مختلفة من سوس و(إيحاءان) يطلب من الأطفال ترديد بعض العبارات بسرعة، لاختبار قدراتهم اللغوية منها:

yan ibiw s yan itri
sin ibawn sin itran
krād ibawn krād itran

و هكذا دواليك إلى غاية: mraw ibawn s mraw itran⁽¹⁾، وهي صيغة تربط بين النجوم(إتران) و الفول(إيباون)، والاقتران بينهما يبدو لأول وهلة مسألة اعتباطية تمت صدفة أو عفويا، لكن الاضطلاع على الموروث الأمازيغي في مناطق أخرى من شمال أفريقيا، يكشف أن هذا الاعتلاق بين النجوم والفول يتجاوز جنوب المغرب لنجد له آثارا في أطراف أخرى من بلاد الأمازيغ، ففي لغز أمازيغي قبائلي يرد مايلي:

زرعت الأرض فولاً tekrez temazizt s ibawn
لكنها مرتفع لا أقوى عليه ur as zmirgh d asawn⁽²⁾

و حل اللغز هو النجوم(itrان) التي رمز لها بالفول (ibawn). و في لغز آخر عن النجوم:

زرعت حفنة من الفول zerāgh takwmnuct n ibawn
عمت "زاوة" كلها tugh-d akw igawawn⁽³⁾

(1) - المبنى العرفي للمبارة هو : حبة فول بنجم، حبتا فول بنجمين، ثلاث حبات فول بثلاثة نجوم. وهكذا دواليك، ومن السيفي الأخرى المتداولة في سوس لاختبار أداء الأطفال اللغوي على ممتنوى النطق، نجد مثلا صيغة: akikar akakad ikarz ikiker gh ukarkur: حرفها: الحصان المزركش زرع الحنص في الزكام الحجري، أو صيغة:

turo tifkert yan ifker , inna yas ifker : isefnckker ifenckker
n ifker lli turot a tifkert, ar talla tifkert, toddu s yan ifker tini yas : inna ya ifker isefnckker ifenckker
n ifker lli turogh...

(2) - Youssef Alloui-Timsal , énigmes berbères de la kabylie, p : 36.

(3) - Ibidem

وفي مجال الحكايات أيضا، ثمة حكاية مغربية أوردها J.Scelles-Millie (1) تحت عنوان: la feve (حبة الفول) تقرر بوضوح بين حبة فول واحدة (بحوزة فتى عاشق لفتاة ميسورة لكنه فقير ومشرد)، و النجم الأول الذي يظهر في السماء مساء، و يعلن عن حلول الليل الذي يصاحبه امتلاء جنبات قبة السماء بالنجوم، فكما تتكاثر النجوم كلما خيم الظلام، يحلم الفتى العاشق بتكاثر الفول انطلاقا من الحبة التي يمتلكها بعد زرعها، إذ تتفتح له أبواب المستقبل أمامه بعد ذلك ليحقق الثروة؟

نجم أول ← تكاثف النجوم في السماء

حبة فول ← تكاثر الفول في الأرض ← الثروة / الخصوبة

إن هذا الاعتلاق (فول/ نجوم) (2) المنتشر في ثقافة شمال أفريقيا يجد أساسه في الميثولوجيا المغربية القديمة، حيث يعزى أصل ظهور النجوم في السماء إلى "رجل كان قد رمى نحوها بالفول، فتحوّلت حباته إلى نجوم" كما يقول ميث أمازيغي قبائلي (3). ولاستيضاح هذا الاعتلاق أكثر، والتعرف على تفرعاته، وجب تقصي رمزية الفول في الخرافات و الطقوس: في آيت يأنّي بالقبائل تقوم العروس بأولى زيارة لها كأمراة متزوجة لينبوع الحي الذي تسكه ثلاثة أو سبعة أيام بعد زواجها فترمي بحفنة من الفول قبل أن تفرغ الماء، و تعبر عطية الفول هذه كما يرى Jean Servier (4) عن رغبة الحصول على الأطفال، و تحكي التقاليد في القبائل دائما كيف أن أحد أولياء القبائل، وهو سيدي بوشاقور كان يرغب في الخلف، و طلب "بركة" الولي سيدي محاند أوبراهيم، هذا الأخير أعطاه سبع حبات من الفول، و في الطريق أضاع سيدي بوشاقور إحداها، فلم يرزق إلا بستة أطفال، فحبات الفول تصير هنا رمز للأبناء المرتقبين. لكن لماذا الفول تحديدا؟

إن من خاصية الفول "كونه ينتفخ حين يوضع بحضن الطبيعة الرطب(داخل الأرض)، لينمتق و قد تكاثر مشكلا التجلي الأول للحياة النباتية في فصل الربيع" (5) وخاصية الانتفاخ و التكاثر التي تميز الفول تجعل منه رمزا للخصوبة والإنجاب بكثرة، و لذا يدخل

(1) - J.Scelles-Millie- Paraboles et contes d'Afrique du Nord , p : 65

(2) - من الأناشيد التي يتم ترديدها في طقوس تانغنا- تاسليت لوزاراب Iflissen بالقبائل الهزجة يتم فيها دعوة السماء ذات النجوم بإقتنا الفول؛

Anzâr anzâr
A rebbi fek yi d aman
Igenni bu itran

(traditions et civilisations berbères Servier p: 278) A rebbi ghit d ibawn

(3) - Leo Probenius- Contes Kabyles - p : 62.

(4) - J. Servier- Traditions et civilisations berbères, portes de l'année - pp.43-44.

(5) - P.Bourdieu- Sens pratique- p : 408.

كمادة غذائية أساسية في أغلب طقوس الاجتياز rites de passage وطقوس الخصوبة كطقوس الحرب، والزواج وظهور أول سن للوليد، إذ يحضر ضرورة في طبق أوركيمن (سوس) أو أونيتين (حاحا) أو أوفيتين (القبائل) الطقوسي⁽¹⁾.

وفي بعض طقوس الزواج بالقبائل يوضع الفول تحت حصيرة natte العرسان⁽²⁾. فكما أن حفنة من الفول تتكاثر لتتج فولا كثيرا في الأرض، فإن حفنة منها تحولت في السماء إلى نجوم متكاثرة ولا متناهية، إذ صارت كل حبة فول نجما في السماء: yan ibiw s yan itri فالفول تكاثر وصار نجوما، كما تكاثر وصار بشرا، كما يرى اللغز القبائلي التالي sin ibawn ccurn tamurt⁽³⁾ حبتان من فول ملأتا الأرض/ أي والدا البشرية (آدم وحواء)، فهما بمثابة (فولتين) تنامتلتا لتعمير العالم، أما الموتى فهم في أحجية أخرى فول زرع/ دفن فلم ينبت gh ibiw ur d immeghiizer⁽⁴⁾.

إن الاقتران بين الفول والأبناء كما بينا من خلال الطقوس، والألفاظ، والمعتقدات، يحضر أيضا في الحكايات الأمازيغية على امتداد بلاد المغرب والجزائر على الأقل، ففي رواية للحكاية المغاربية المعروفة باسم لونجا (أو نودجا أونونجا أو لولجا حسب المناطق) سجلها E.laoust⁽⁵⁾ من اينتيفن تكلف ضرطان حاملان زوجهما بأن يزرع لهما فولا إيباون لكنه عوض ذلك يلتهمه، وحين طالبتاه بعد مدة برؤية الحقل المزروع فولا، يدلهما على مزرعة في ملكية السعلاة (تاكروضت) بجوار بيتهما مدعيا أنها الضيعة المعنية، وحين ذهبت الزوجتان لجني الفول، فاجاتهما السعلاة (تاكروضت) في حقنها، ولما رفضتا مغادرته بعد إنذارها لهما، انقضت عليهما، والتهمتها بعد استخراج طفلين من بطنيهما، احدهما ذكر قتلته، والثاني أنثى احتفظت بها لتعتي بها، وتربيها إلى حين كبرها، وهي التي ستعرف بلونجا الصخر (لونجا ن- أوغوليد). وفي رواية أخرى لنفس الحكاية تنتهي زوجة حامل أكل الفول فيذهب زوجها لجنيه من حقل السعلاة (الغولة)⁽⁶⁾ التي تباغته، فيعدها بالتخلي لها عن المولود الذي ستضعه زوجته إن كان أنثى.

(1) - هذا الطبق المعروف بوجي بالكثرة والخصوبة، والاسمان المستعملان في جنوب المغرب أوركيمن وأونيتين يدلان على القطن والحبوب المسلوقة، وهما من فلي إينبي وإيركم وينيان سلق في الماء. يقال مثلا من البيض المسلوقة taglynt tunbiyt. أما اللفظ القبائلي أوفيتين فمن الانتاخ والكثرة.

(2) - Lacoste Dujardin- Conte kabyle- étude ethnologique- p : 238.

(3) - Ibidem .

(4) - Bourdies, opp. cité.

(5) E.Laoust- Contes berbères du Maroc-Paris-Larose-volume 2- pp:154-156.

(6) - هناك نبات يعرف في سوس باسم ibawn n teghzwent أي فول السعلاة، وهو المعروف بالفرنسية بـ anagyre وبالبرية خروب الغنزيرولا أدري إن كان هو المقصود في هذه الحكايات.

الرواية التي جمعها Renisio (1) من الريف لا تختلف كثيرا عن سابقتها، فالزوج يأكل الفول عوض زرعه أيضا، وحين ذهبت زوجته لجنيه من حقل الغولة الذي أوهمهما أنه له، أمسكت بهما هذه الأخيرة بعد أن نيهها صياح الديك، لكنها أهملتهما حتى وضعتا، فتمكنت الذكية منهما من الفرار والتهمت الغولة tamza المرأة الأخرى، أما المولودان (وكان أحدهما ذكيا والآخر ماذجا) فقد احتفظت بهما .

هذا التقديم نفسه، والمتضمن للفول والأطفال، نجده أيضا في حكاية أمازيغية جزائرية من منطقة شنوة : (مغامرات طفلين أحدهما نبيه والآخر مففل)، كما نقف عليه في حكاية (محبوق - د - محروش) القبائلية كما نقلها عبد الحميد بورايو (2).

إن هذه الروايات كلها، مهما اختلفت في تطور الأحداث بعد المدخل، فإنها في بدايتها تتفق على عناصر وموتيفات مشتركة (الفول والزوج الملتهم له- المراتان الحاملان المشتبهتان له- حقل الفول التابع للسعلاة- التهام السعلاة للجبليين واستيلاؤها على الطفلين..)، وليس اعتباطا أن تشتهي المراتان العبليان الفول تحديدا في كل هذه الحكايات، بل هناك ارتباطا بينه (أي إيباون) وبين الاطفال (تاروا)، ذلك أن الزوج التهم حبات الفول المرطبة المنتفخة، والواعدة بالإنتاج والخصوبة والتكاثر، والحبلى بمحصول الحبوب المرتقب في فصل الربيع (منتوج "بناء" الفول)، أي أنه وضعها في البطن الذكوري المقيم للرجل ليتولد عنها انتفاخ عقيم (الضرط والغازات المنتنة) - إذ يقال ممن يكثر الضرط "إيكوشان، إيورضان" أن الفول انتفخ فيه (3) uffen gis ibawn بينما كان مطلوبا زرعها (أي إيداعها في بطن الأرض الخصب لتنتفخ وتنتج وتكاثر، كما انتفخت بطون الأمهات الحوامل بالأطفال)، لذا اعتبر هذا الاتهام بمثابة انتزاع لها، أو حرمان لها من بطن أمها الخصبة (الضيعة، الارض)، فهو جريمة ضد الخصوبة crime anti-fecondité ولذلك انتفخ في كل هذه الحكايات على ما يعادله، وهو الفول المزروع في حقل عقيم مضاد للخصوبة، وهو حقل السعلاة، وتمت المعاقبة على هذه الجريمة بما يعاثلها أيضا في

1 - ibidem p. 156.

(2) - عبد الحميد بورايو- الحكايات الخرافية للمغرب العربي- ص 97-98-99. كما في الروايات السابقة، تربط الزوجة الحاذقة حنات من الفول اليابس ليكون سريع النمو واكثر المعمول، لكن الرجل قضم حبات الفول كلها لما اشتد به الجوع، وعاد إلى البيت بعد أن لعل الفأس بالوحد، وحين سأله الحاذقة عند فطور الربيع عن موقع الفول لاجتلاكه هي وضرتها، طلب منهما القيام الغريبال فحيثما استقر به الترحال فتنة ضيمة الفول، واتفق أن صاحبة الضيمة التي استقر بها الغريبال فلما هي أنشئ الفول التي بقرت بطنيهما واستخرجت طفليهما محنوق ومحرش...

نجد صياغة قبائلية أخرى لهذه الحكاية في: (4 - p. 73) Savignac-Contes berbères de Kabyles -conte:

(3) - يقول المثل الأمازيغي: joca kra ibawn, kra uffen gis.

المتخيل الامازيغي، وهو اتهام بطن القولة العقيم والمضاد للخصوبة بدوره للأمهات
الحبليات بالأطفال المرتقبين، وانتزاع الأطفال منهما بعد بقر بطنيهما، إذن :

قول في باطن الأرض	= ابناء في بطن الأم.	لكن:
اتهام البطن الذكوري العقيم للقول	اتهام بطن القولة العقيم للأمهات	زرع القول
الواعد بالخصوبة، وحرمانه من	= الحوامل، وحرمان الأطفال من	= (الخصوبة) في
بطن الأرض المنتج الخصب	بطون امهاتهم بعد استخراجهم	حقن القولة(المقم)

وهذه التشاكلات والمعطيات كلها تمكننا من إدراك انه ليس من باب الصدفة أن يكتي
عن العضو الجنسي للمرأة بالقول إيباون في سوس.

و إذا كانت النجوم ترتبط بالقول، والقول يرتبط بالأبناء، فإن ذلك يفترض اعتلاقا
منطقيا آخر بين النجوم(إيتران) والأبناء(أراو). وهذا ما يحيل عليه اللفز التالي⁽¹⁾:

أخوان أحدهما عاقر والآخر ولود sin waytmaten, yiwn d'iaiger
wayêd d'amyarew (itj d waggur) (الشمس و القمر)

فالقمر مشبه بالأم الولود باعتباره يكون مرفوقا بالنجوم التي تعتبرها هذه الأحاجي
الامازيغية القبايلية أبناء له (أيور). يتأكد ذلك في لفر آخر⁽²⁾ يقول:

المريس و العروس لا يرى أحدهما isli d teslit ur tmeçeren
الآخر، والأبناء يتعمون أهم arrac tabaân yemmaten
itj d waggur, d yitran (الشمس، القمر، النجوم)

ولما جاز للقمر أن يشبه بأم، والنجوم أبناء من باب الكتابة والترميز فقط، جاز أيضا
أن يكتي عن الأم البشرية وأولادها بالقمر والنجوم، وهذا ما تجسده الألفاز التالية التي
تعكس الآية⁽³⁾:

القمر يخلف نجما aggur yejja d itri
الأم و وليدها (taymmat d lufan)

(1) - Youssef Alliou - Timsal, p. 34.

(2) - Ibidem.

(3) - Bentoulla- Devinettes Berbères-Tome III-devinettes kabyles, Y.Bouziden- p : 486.

و عن الأطفال يقول لغز آخر⁽¹⁾: القمر زرع نجوما، aggur izerâ itran ويتعلق الأمر في هذا اللغز بالأُم التي أنجبت الكثير من الأطفال. فالأطفال بدورهم رمز للتكاثر، فهم حول أمهم كالنجوم حول القمر. إن القمر⁽²⁾ أيور- أكُور، أو تازيري أو تيزيري ترتبط بالولادة والخصوبة كما تدل على ذلك هذه الألفاظ.

ولعل هذا ما يفسر الدعاء الغنائي الذي يتم التوجه به إلى القمر لطلب الأخوة المواليد في واركلأ ouargla (بالجزائر) حيث ترتبط (تازيري) بوضوح بالأبناء⁽³⁾:

a lalla taziri n-na	سيدتي تازيري (القمر)
uc iyi iggen emmwa	امنحيني أختا
ini igget utma	أو أختا
baba yirêd tazêrdânt	أبي وضع وزرته
amensi n-na yemmwu	عشاؤنا قد نضج
u yêhrik	ولم يحترق

و هو الأمر ذاته أي ارتباط القمر والهلل تحديدًا بالولادة والأبناء أو التوائم، هو الذي يمكننا من فهم المعتقد السائد في المغرب، والذي بمقتضاه يتم تحذير المرأة الحامل من أن تنظر إلى القمر في عياء سمائه، لأنها إن فعلت ذلك تحديا أو نسيانا، فإنها ستلد توائم⁽⁴⁾، وفي نفس السياق تجدر الإشارة إلى أنه إذا كان نمو الطفل بطيئا، وكان هزيلا ودائم البكاء في القبائل، فإن النساء يفسرن ذلك باشتراكه في الولادة مع طفل آخر في القرية في نفس الوقت، إذ يقال إن القمر جمعهما cerken aggur، لذلك تلجأ الأم إلى ممارسة طقوس مبررة، تتمثل في الخروج لمقابلة الهلال في يومه الثاني والثالث، بعد انسداد الليل، بحيث تسبق الأمهات الأخريات، فتقدم بيضة قامت بفصلها سبع مرات، ومراة صغيرة وحناء، وتمررة أو تمرتان، قطعة سكر، وقبضة من دقيق للقمر. والنساء القبائليات عموما يجعلن الخرجة الطقوسية الأولى لمواليدهن موافقة دائما لظهور الهلال، ويستحسن أن يكون الخروج في اليوم الثاني أو الثالث، وهن يرجون بذلك أن يضمن لهم صحة جيدة، وأن يكبروا سريما مثل القمر في تطوره⁽⁵⁾.

(1) - Ibidem p : 487.

(2) - يعرف القمر في الأمازيغية ب aggur أو taziri أو tiziri بمعنى البدر (القمر الممطر) وقد يذكر أيضا aziri. فهو ينكر ويلبث في الأمازيغية، وقد نثار إليه على أنه أم رغم أنه منكر لفظا في الألفاظ المروضة.

(3) - Etudes et documents berbères N.5, izlan d id aghani- poésie et chants de Ouargla, par J.Delheuro- p : 93.

(4) - مصطلحي وأعراب- المعتقدات البصرية في المغرب - من: 221

(5) - Rahmani à Coutumes kabyles du Cap Aokas à Revue Africaine à 1ère et 2ème partie 1938 à 1939, 2ème partie, p. 73.

إن هذه المعطيات الأثوغرافية كلها وغيرها، تدل على أن الأمازيغ ينسبون للقمر تأثيراً على الولادة وإنجاب الأطفال ونموهم من جهة، وعلى نمو النباتات والخصرة "تازكزوت" من جهة أخرى، وهو الأمر الذي نجد تجسيده في طقوس "أزكزيو" حيث يتم استقبال ميلاد الهلال (تالاليت ن وايور) برمييه بالعشب الأخضر (توككا)، إذ يقال في الأطلس المتوسط، بصيغة أبيات شعرية (1):

ilula-d wayyur y tizza n āari
ger at as tuga a winnat yannin

وفي بعض القبائل يمنحه الناس أشياء جافة، ويطلبون منه أشياء خضراء كالأنجرة (وايكلوا) الذين يرمون بالعشب صوب الهلال (2)، وإيدا وماريتني بسوس حيث إن من يرى الهلال بعينه، ينبغي أن يلتقط بعض العشب، ويرمييه صوب القمر قائلاً:

ur kin utegh s taghart, utegh kin s tezgzut
أي لم أرمك بالجفاف (اليابس) بل رميته بالخضرة (3)

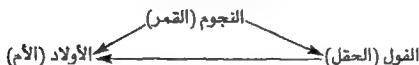
ويتأتى هذا التصور الذي يربط بين تطور القمر ونمو الأطفال والنبات من الدور الذي لعبته مراحل القمر المتممة بالتواتر بين ظهوره، ونموه ثم تناقصه واختفائه ليعقبه بعد ثلاث ليالٍ داجية معاودة البروز، مما بلور لدى الأمازيغي وعياً دورياً يستوعي الكون والحياة في مختلف تجلياتها في إطار تماقبي يحكمه نسق الأطوار (4) ..

لقد اتضحت الآن العلاقة بين النجوم والفول كما أوضح الميث والألفاز القبائلية والعبارة السوسية، والعلاقة بين الأبناء والفول من خلال الطقوس والحكايات المستمرضة، ثم أخيراً العلاقة بين النجوم والأبناء، من خلال توسط القمر (5)، مما يسمح باستخلاص البنية الجدلية أو الشبكة الرمزية التالية:

Itrān : ayyur(ignna) :: ibawn : igran(akal) :: tarwa : adis n' tewtemt

- (1) - محمد أمريشي- التقويم الأمازيغي والتقويم المصري: أية علاقة- جريدة اكراو املانغ، ع 72 (16 مارس 2001) ص: 06.
(2) - E.Laoust- Noma et cérémonies des feux de joie chez les berbères du haut atlas et de l'anti atlas (partie I) p : 35.
(3) - Nacjys El Alaoui- Le soleil, la lune, et la fécondité végétale- p: 81.
(4) - أنظر حول هذا الموضوع دراستنا المفصلة عن التسع والتصور الكوسمولوجي الأمازيغي.
(5) - وعودة إلى العلاقة بين النجوم والأبناء، يروي ميث mythes الأمازيغي آخر من جنوب تونس (مطالبة تصديقاً) عن أصل النجوم أن النشب chacal صعد إلى القمر في رحلتين خلالهما اقتلع من القمر قطعتين رسم بهما في بركة ماء فتشأت عليهما نجمتان، وعن هاتين النجمتين تولدت بقية النجوم، فالتجوم صدرت عن القمر، فهي بمعنى ما أبناء للقمر، فطلعت القمر الماتى بهما في الماء لتتشأ عنهما النجوم (رمز للأبناء) تتشاكل مع إثناء المروص لعفنة الفول في عين الماء بالقبائل للتبهر عن رغبة المصبول على الأطفال، و النجمتان اللتان تفرعت عليهما بقية النجوم تمثلان متنوعة variante أخرى للقوانين (أي الأسمان الأولان، والدا البشر) اللذين عمرتا الأرض. كما أورده Frobenius في مجموعة الميثولوجية الأمازيغية المستمدة من القبائل ميثاً آخر حول أصل النجوم ينسبها إلى أسنان المنجل amger الذي كانت تفضى به أم العالم yemmas n ddurit الماء لاستئصال الشمس. والمنجل وبسبب شكله يتم رميه غالباً بالهلال، وهذا يمكننا أن نلتزم أن نشوء النجوم من أسنان المنجل يعتبر بصورة رمزية ولادة من الهلال كما أوضح ميث مطمالة.

نجوم : قمر (سما) :: فول : حقول (أرض) :: أولاد : بطن الأم
أو قد نعبّر عن هذه البنية ببساطة كالتالي:



فالتجوم تحيل على العالم السماوي⁽¹⁾، بينما يحيل الفول على العالم الأرضي، والأبناء على العالم الإنساني الذي يعتبر الوسيط بينهما، مما ينبئ عن رؤية الأمازيغي التي تعبّر عن تماسك المجموع الكوني الذي يمج بالحياة، وتتعلق أجزاءه بشكل جدلي وتفاعلي، ونلمس أوجه التعلق بين العالم الإنساني والسماوي في مجموع شمال أفريقيا في الاعتقاد بخطر سقوط النجوم في العيون، ففي سوس يمنع الإشارة بالإصبع إلى النجوم خشية أن تقفز من السماء لتستقر في العين، وتتحول إلى مرض بها يعرف بـ(إيتري ن تيط: نجم العين) أو إيتري فقمق في القبائل، ويكون عبارة عن بقعة بيضاء ترى في العين، وفي مزاب بالجزائر يحذر لنفس الغرض من عد النجوم لأنها تتخذ عيون الناس فريستها المفضلة فتسقط فيها⁽²⁾، أما في القبائل فيقال: itran jelliben (النجوم تقفز) والنساء يصفعن أطفالهن إذا رأينهم ينظرون إلى السماء أثناء هبوط الليل بهدف إخراج النجوم التي انتهزت الفرصة للنزول إلى العيون⁽³⁾.

فالاعتقاد السائد على نطاق واسع في المغرب هو أن عدد النجوم في السماء هو بعدد البشر، إذا مات إنسان سقط نجمه anect da gan itran ad gan medden, wan immuten idër itri nes⁽⁴⁾.

وإذا أراد أحد شتم آخر يدعو له: أيسضر ربّي إيتري نك (ليسقط الله نجمك)، إذ يقال في تازناغت كما أوردت (طايطي) وفي الجنوب صموما، أنه كلما رأيت نجما يسقط، فاعلم أن إنسانا قد أسلم روحه، وأن الخالق أراد ذلك حتى يحافظ على توازن الكون⁽⁵⁾.

إن هذه الدراسة تسمح لنا بكشف حقيقتين مهمتين:

1- أن الباحث في الثقافة الأمازيغية التقليدية والساعي إلى استكشاف رموزها وفهم بعض مظاهرها الشفوية والطقوسية يتعين عليه ألا يتقوقع داخل جهته

(1) - في لغز أمازيغي من الجنوب (تاشليت) عن السماء أشار إليه H.Basset : حقل مزروع لم يحرقه أحد، يحمده ليلاً فينبت مساء (أنظر : 120 p- 2001, Rêdité par Awal Ibis Press)

(2) - J.Delheuro- Faits et dîres du Mزاب- SELAF, Paris 1986.

(3) - Etudes et documents berbères - N4 - 1988 - de quelques rites divinatoires kabyles, Nedjima Plantade p: 32.

(4) - E.Lacoust- Mots et choses berbères- p : 254.

(5) - Najima Thaythay Ghozali- Contes et légendes du Maroc, Flices - France 2001- p: 11.

الجغرافية، بل ينبغي أن يفتح على مختلف المناطق الناطقة بالأمازيغية، وبالدارجة العربية أيضا، ويحاول أن يترصد ويستجمع عناصر هذه الثقافة التي يمكن تمثيلها بجرة مزخرفة برسومات متناغمة، وأشكال مترابطة تهشمت وتشظت منقسمة إلى شقوق وكسرات خزفية يتطلب استجلاء أشكالها الزخرفية، وتذوق جمالياتها، ومعرفة دلالتها، إعادة استجماعها وضم بعضها إلى بعض، لإعادة تشكيل رسوماتها، إذ اعتماد كسرة خزفية واحدة يعطيك رسما مبتورا، أو صورة غير مكتملة.

2 - أن كثيرا من الألفاظ والأقوال الماثورة أو المعتقدات المتوارثة في شمال أفريقيا ليست اعتباطية، أو مجردة من سياق مرجعي، أو منظومة رمزية، بل إنها تمتع من ميثولوجيا قديمة ضاعت الكثير من عناصرها، وملامحها، ونصوصها الشفوية.

أصل الحجر والقرد والدموع (دراسة لثلاثة ميثاث أمازيغية)

من الخبز إلى الحجر:

ثمة اعتقاد سائد على نطاق واسع بجنوب المغرب (الأطلسين الكبير والصغير، وسوس)، ولدى أمازيغ الصحراء الكبرى (أيموهاغ) touareg يفيد بأن العالم قد عاش زمنا ميثيا كانت فيه الحجارة لينة، وهو الزمن الذي تتسبب إليه الآثار والأشكال المطبوعة في الصخور (من قبيل آثار الأقدام على سبيل المثال) في إيمجاض بسوس، حين كانت قشرة الأرض، وحجارتها لا تزال طرية كالمعجن، بحيث إن الإنسان إذا داسها، ترك آثار أقدامه عليها، كما أن التوارك يحيلون إليه نقوشهم الصخرية المعروفة في جبال الهكار أيضا قبل أن تتصلب الصخور، ويظهر البطل المسمى في حكاياتهم باماملن أو أنيكوران الذي تأسست معه القواعد الاجتماعية، والقيم التي يستند إليها المجتمع الحالي.

ويرتبط هذا الاعتقاد بميث أمازيغي من الميثاث النادرة التي قاومت النسيان والضياغ، ويعرف في مناطق الجنوب المغربي باسم *tawayya issefdèn s ughrum* أي الجارية التي مسحت البراز بالخبز.

تقول إحدى رواياته الأكثر اكتمالا من منطقة أيمنتاكن: "في بدء الكون كانت الأحجار لينة، لأنها كانت في أصلها خبزا جاهزا في متناول الناس دون عناء، فقد كان الناس يلتقطون الطعام دون أن يعملوا، وكانوا لا يزرعون ولا يحصدون: *kkant in izéran leggwaghen, acku gan yadelli aghrum, medden ar cettan, ura kkaten kra n temmara, ura kkeren ula ar meggem.*

غير أن امرأة (أمة "تاويا") في أغلب الروايات: رواية أيمنتاكن وأيت باعمران وإيحاخان.. كانت حاملة رضيعها خلال حضورها حفلة (احواش) ذات ليلة صيفية مقمرة، حيث كان القمر حينها لا يزال ناصعا لا تشوبه أية لطخة سوداء، فتبرز المولود في حجرها، فلم تجد ما تمسح به برأزه سوى قطعة خبز التقطتها من الأرض، حيث كان الخبز متاثرا كما هو حال الحجارة الآن، قبل أن يتصلب *ur tufi yat tawayya ma s tessfud i ywis abla yak ubbiy n ughrum ili ka idem f wakal zund izéran, imil yutstt rebbi takwi nn gh wayyur*

وعقابا لها، أصابتها لعنة سماوية قذفت بها، هي ورضيعها، نحو القمر، فضج الناس للموقف، وكف الرجال عن الرقص لما رأوا الجرم السماوي يشحب، ويتلخ ببقعة سوداء، ذلك أن الأمة ورضيعها ثبتا على وجهه، وتحولا إلى بقعته الداكنة تشهيرا لهما لتدنيسهما الخبز، ومنذئذ قست الحجارة، ولم تعد خبزا، أو بالأحرى صار الخبز حجارة تبتها الأرض، وصار الإنسان مضطرا إلى زرع الأرض، وفلحها ليحني محصولا بعناء كبير بعد أن كان يكتمني بالانحناء لالتقاط الخبز من الأرض

zzegh akud an ad tega tewayya d iwis aderniq asggan n wayyur, iqqar ughrum ig
îzran art n d issemghay wakal, yili ufgan gh temmara.

لهذا الميث روايات متعددة تختلف في بعض الجزئيات، منها رواية دونها محمد ابزيكا⁽¹⁾ دون تحديد مكان جمعها، وتفسر أصل بقعة القمر بنفس السبب، لكنها لا تذكر شيئا عن علاقة الحجر بالخبز، وهي الرواية نفسها التي نسبتها نجيمة طايطي لأيت مزال⁽²⁾. وفي رواية أخرى بإيحاخان يحضر معطى الخبز الذي تحول إلى حجارة للسبب ذاته أيضا، لكن دون أي دور للقمر فيها، وهي الرواية التي نجدها شديدة الانتشار بالجزائر أيضا حسب مؤلفي قاموس أساطير الجزائر⁽³⁾.

أما في إحدى روايات أيت باعمران (إيمستين) فيغيب الرضيع والبراز وبقعة القمر ليتم تفسير تحول الخبز إلى حجارة يكون (تاوأيًا) مسحت، أو كسبت بالخبز قاذورات فناء بيتها :

kkant in îzran gan aghrum, tasiten yat tewayya tessfêd s isn irkan gh usarag, badeln
gen îzran

هذا الميث ينبني على تحول/ تقابل رئيسي ومحوري، هو الخبز/ الحجر، يؤثر كل التقابلات الأخرى التي تنضج عنه، والتي نجملها في الجدول التالي :

(1) - محمد ابزيكا- الوجه والقناع في قلعتنا الشعبية- أعمال الدورة الأولى لجمعية الجامعة الميمنية- 1980- من. 207.

(2) Najima Thaythay Ghozali fpp. 10-11.

(3) - عبد الرحمن بوزيدة- قاموس أساطير الجزائر- من. 51.

Ms	الوضعية القبلية (قبل المسح بالبراز)	الوضعية البعدية (بعد المسح والسقوط)
الجو السائد	احتفال (رقص - حركة)	توتر وضجة - توقف الرقص
القمر	صاف - بياض ناصع	تشوب صفحته بقعة سوداء
الأم وطفلها	في أساس (مجمع الناس للاحتفال) اندماج في الجماعة (على الأرض)	إقصاء من الجماعة (إلى السماء)
التحولات	كائنات بشريان حيوان، خبز ضروري للحياة (طري) (رغد فردوسي - خصوبة وحياة)	لطخة سوداء تدنس صفاء القمر حجر مفترق للحياة (قاس) (شقاء - عقم - سقوط - موت)

إن مسح الأم براز طفلها بالخبز جمل آفة العقم تتسرب إلى الأرض، وظهر تضاد مؤيد يتحكم في علاقة الإنسان بنتائجها، وهو: خصب ≠ جذب، يجسده التحول من الخبز الوفير الممثل للخصوبة المطلقة، وللرغد والرخاء دون عناء أو ضحك في الزمن الميثي الفردوسي الذي يحيل عليه الميث، إلى الحجر الممثل للعقم والقساوة والموت، لأنه صلد لا ينبت.

وبدلاً من الخبز، نجد اللحم "أكسوم" في رواية أخرى يتداولها أمازيغ الصحراء (التوارك) بمنطقة تينيري، وتروي عن زمن كانت فيه الأرض يسكنها قوم عمالقة يسمون إيجابارن، وفي عهدهم كانت الحجارة طرية تآكل كاللحم، وكانت هناك ناقة مباركة باسم فاكرو، كانت تسقي الوديان كلها بلبنها، فما كان على الناس حينها سوى أن ينحنوا لأكل اللحم، وشرب اللبن، لكن امرأة مسحت ذات يوم براز ابنها بواسطة قطعة من الحجر/ اللحم، وفي الآن ذاته، قامت جماعة من الرجال بقتل الناقة، ولمعاقبة الفاعلين ببس الله الحجر وجعله صلباً غير قابل للاستهلاك من قبل الناس، ونفى جماعة الرجال العمالقة الذين قتلوا (فاكرو) إلى الأبد، وحولهم لنفس السبب إلى قردة، ومنذئذ ظهرت القردة، ويات الناس مضطرين للعمل من أجل الاقتيات.

إن هذا الانتقال من الخبز في روايات سوس، إلى اللحم في الرواية التارغية، يفهم إذا ربطت الروايتان بنمط عيش الجماعات المتداولة لها، فامازيغ سوس يعيشون حياة استقرار قائمة عموماً على الزراعة ومنتج الأرض من حبوب، وما يشق منها كالخبز، بينما يحيى التوارك في الصحراء حياة ترحال ورعي، ويعيشون على منتج ماشيتهم من لحم وحليب... لكن اتفاق الروائيتين على طراوة الحجارة في بدء الخليقة رغم اختلاف

المادة التي تشكلت منها، يكشف عن امتداد انثروبولوجي، وتواصل ثقافي كان قائما بين مناطق جنوب المغرب خصوصا، والصحرَاء الكبرى عبر القوافل التجارية والهجرة والترحال وربما حتى الغزوات والحروب..

من العين الجافة إلى الدموع :

وجدير بالذكر أن تحول الخبز إلى حجر في الميث السوسني قد ارتبط، بتحول القمر من بياض ناصع موح بالطهارة puré ، إلى بياض مشوب بسواد دال على الدنس souillure، بحيث تظل بقعة القمر تلك شاهدة على الفعل النجس الذي ارتكبته تاوياً في حق الأرض ومتوجها، باعتبار القمر راعيا لخصوبتها، وحاميا لطهارتها من الدنس، كما سيؤكد الميث الأمازيغي الموالي عن أصل الدموع (من القبائل) والذي يفسر بدوره أصل بقعة القمر.

يروى هذا الميث الذي عنوانه Probenius بأولى الدموع في العالم (ونرمز له ب (Mk1): " إن طفلا يتيم الأبوين للزُّبغ كان هائما في الأرض، يسير وحيدا حزينا لا أحد يهتم به، أو يأبه لكأبته، لكنه ورغم بؤسه لم يكن بوسعه البكاء، إذ لم تعرف الدموع حينها بمد، ولما أبصره القمر من السماء المظلمة وهو على حاله الحزينة، أشفق عليه، وفي منتصف الليل تقريبا نزل من عليائه إلى أن لامس الأرض أمام الطفل، وقال له: " أبك أيها اليتيم الصغير، لكن لا تدع دموعك تسقط على الأرض لتوسخها، فتدنسها، لأن الأرض تغذي البشر جميعا، اترك دموعك تسقط علي، فسأحملها معي إلى السماء.. وهكذا بكى الطفل، وأبتدع ببكائه أولى الدموع في العالم والتي سقطت على وجه القمر فتحوّلت إلى بقمته السوداء التي لزمته منذ تلك الواقعة. ويعد أن دمعت عين الطفل، ودعه القمر قائلا " لقد باركتك الآن، فاذهب، فإن الناس سيحبونك ويحمونك". وبعد ذلك اليوم صار الطفل سعيدا، وصار كل الناس يحبونه فعلا، ويشعرونه بالمطف، ويمدونه بكل ما يطلبه"(1).

إن الطفل قدر الأرض تقدير الأم المغذية لأبنائها في الميث Mk1 ، فلم يلطخها بدموعه، فكان جزاؤه أن حظي برعاية الناس وحبهم، بعد أن كان مقصيا محروما، لقد قامت الجماعة باحتضانه ودمجه، فأشعرته بالسعادة بمجرد تقديره الأرض أساس تلاحمها بوازع من القمر، حيث تتحول الجماعة إلى بديل عن الأم المفقودة، بينما أبعدت الأم وطفلها إلى القمر في السماء منمسخين، ونفيا عن الجماعة المرتبطة بالأرض لتجسيسهما لها، ولمنتجها من الخبز في الميث Ms . فالإقصاء إلى القمر قد يرمز إلى

(1) - Leo Probenius- Contes Kabyles, tome I- p. 50.

عقوبة النفي (أزواك) التي تطبقها الأعراف الأمازيغية في حق الماسين بقدسية الخبز، وبقية مشتقات الحبوب (كالكسكس) التي تستوجب التقدير والصيانة والتقدير، لأن "الأطعمة المشتقة من القمح، وخصوصا الخبز، يكون موضع احترام كبير لدى الأمازيغ- كما أكد laoust - إذ يستهجن تبذير الخبز، أو طرحه، أو الإلقاء بقاته أو دوسه، وخصوصا المتاجرة فيه. ومن المعروف أنه من الأمور المخجلة أن يتناول الرجل الأمازيغي في بيته خبزا عجنته الأيدي المرتزقة، وبعض الأمازيغ يفضل الموت جوعا على أن يقتني رغيفا من السوق، وإلى غاية عهد قريب فقط كان كل شخص يتم ضبطه وهو يبيع الخبز مهددا بإعدامه من قبل أقاربه، أو نفيه من البلد"⁽¹⁾.

هذه الملاحظات التي سجلها laoust في بداية القرن الماضي لا تزال رواسبها في لواعينا الثقافي الجمعي، فعلى امتداد قرى المغرب، لا يزال الخبز يحظى بتقدير خاص، إذ يحرص الناس على جمع قناته وقطعه المرمية لوضعها بلطف بعيدا عن الممرات والمسالك المطروقة، حتى لا تدوسها الأقدام، بعد أن يطعموا عليها قبة، ويعتقد البعض أنها طريقة لطلب الصفح لأولئك الذين ارتكبوا محرم طرح الخبز حيثما اتفق، لأنه فعل استهتاري كان الأصل في ظهور القرودة في ميث أمازيغي من الأطلس المتوسط (إيموزار مرموشة) يبرر لم يجب تقادي طرح الخبز: "في الأصل كان القرود إنسانا يرقل في النعيم، ولكنه كان يفضل رمي بقايا الخبز والكسكس عوض منحها للمحتاجين، وقد حاول سكان القرية شيه عن ذلك مرارا، مذكرين إياه بالمقالب الذي ينتظره، ولكنه كان يهزأ بهم، فانصرفوا عنه بعد أن أعياهم نصحه، وبعد مدة انتبهوا إلى غيابه، ولم يعودوا يرون بقايا الطعام مطروحة أمام بيته، ورغم أنهم لا يحبونه فقد قلقوا لشأنه، ودفعهم واجب الجوار إلى السؤال عنه في بيته، لكنهم بعد طروق طويل للباب لم يتلقوا أي رد، فاضطروا إلى خلمه، ويدخل البيت لم يجدوا سوى قرود في ركن الفرقة كان يضحك هازئا حين رأهم، فآدرکوا أن الرجل قد تحول إلى قرود عقابا له على استهتاره بالطعام. منذئذ والناس حريصون على بقايا الخبز فلا يلقون بها عشوائيا، بل يضعونها في ركن بحيث يتمكن كل عابر سبيل أو محتاج من رؤيتها"⁽²⁾.

ولا عجب، فالخبز يمثل الأرض، وتبذيره أو تدنيسه يشكل مساسا بقدسيته، وبيعها كان يعد خيانة، ويعني رمزيا بيع الأرض، وهو ما لم يكن يتقبله الأمازيغي، وهذه الملاحظة تبرز دور الأرض في الفكر الأمازيغي التقليدي، وفي تماسك الجماعة التي ترتبط بها وجدانيا،

(1) - H.Laoust Mots et choses berbères, p. 406.

(2) - Najima Thaythay Ghozali Contes et Légendes du Maroc, pp. 25-26.

وأي تفریط فيها أو تدنيس يلحق بها أو بما تقتجه يعرض الجماعة إلى التفكك، والنظام إلى هوضى، لذا تتخلص الجماعة من مصدر الدنس (أولويس) حتى لا ينقل عدوؤه إلى الأرض، وإلى بقية الأفراد وذلك بنفسه عنها.

وبالمقارنة بين الميثمين Ms وMk1 يتحصل لدينا الجدول التالي :

الحالات	Ms	Mk1
العلاقة مع الجماعة	طفل وأمه في منتدى الجماعة - محتضن	طفل يتيم (خارج الجماعة) - مقصبي
الموقف	احتفال - جو فرح - أحواش	حزن وبكاء داخلي - شعور بالحرمان
الإفرازات	البراز في حجر الأم دون سبق إعلام	الدموع على صفحة القمر بطلب منه
العلاقة مع الأرض	تدنيس الخبز منتوجها بمسح البراز به	الحرص عليها بعدم إسقاط الدموع عليها
العلاقة مع القمر	صعود المرأة والطفل إليه في السماء	نزوله من عليائه إلى الطفل على الأرض
التحول في الموقف	الرغبة والخوف - توقف أحواش	الشعور بالسعادة والأنفة
التحول في العلاقة بالجماعة	إقصاء ونفي من الجماعة	اندماج في الجماعة ونيل حب الناس
أصل بقعة القمر	صورة الأم والرضيع المدنسين	دموع الطفل المطهّرة له من الحزن

تضمن الميثان أيضاً تحولين دالين يمكن توضيحهما كما يلي:

- تحول المجين (أركتو) أو الخبز (أغروم) (في بدء الكون)، وهو طري رخو وعنوان للوفرة والخصب، إلى حجر يابس صلب يوحى بالجفاف⁽¹⁾ بعد مسحه بالبراز في الميث Ms.

- في الميث Mk1 لم تكن الدموع (إيمطاون) تسيل من العيون في البدء، لكن تدخل القمر aggur مكن اليتيم aggu والناس عموماً بعده من البكاء :

(1) - التحول من الخبز والمجين الطري الرطب إلى القاسي الجاف هو أيضاً تحول من عالم أنثوي أمومي إلى عالم كوري أبوي.

عين جافة (قبل نزول القمر) ————— ← عين دامعة سائلة (بعد نزوله عند الطفل)
(جفاف، بؤس) (خصوبة، سعادة)

فانعدام الدموع يمثل الجفاف وانعدام المطر (مصدر الخصوبة)، والبكاء جريان للدموع السائلة المضادة للتحجر المقيم، وهي مدخل لتطور ايجابي في وضعية الطفل في Mkt1، بينما البراز عتبة لتحول سلبي في ميث Ms. وهذا التحول من العين الجافة *tit iqquren* إلى الدموع هو أمر موح وذو دلالة، لأن جفاف العين زامن ببؤس اليتيم، وجريان عينه بالدموع⁽¹⁾ كان إيذاناً بتحسن جذري في حياته بتدخل وعون من القمر، حيث تم احتضانه من قبل الجماعة، ونال حب الناس.

إن عنصرى الدموع (إيمطاون)، واليتيم (أكوجيل)، يلعبان دوراً أساسياً في فهم الدلالات الرمزية للميث، فالعين مصدر الدموع تتضاد كما بين ليفي ستراوس في ميثولوجياته مع المؤخرة مصدر البراز، مثلما يتضاد الخلف مع الامام، والأعلى مع الأسفل، والعين بالامازيغية (تيط) تعني أيضاً عين الماء، وتجمع على (تيطأوين) و(ألن)، وهذا الأخير لا مفرد له، إلا أن لجذره علاقة بفعل الله أي بكى، ومصدره البكاء (تالا) الذي يفيد أيضاً معنى عين الماء⁽²⁾. فهناك فيما يبدو علاقة بين العيون الناضرة (ألن)، والعيون المائية *tal*، باعتبار الشبه بينهما في جريان السائل المائي منهما، أي الدموع بسبب البكاء (تالا) أو (تالاً) بالنسبة للعين البصرية، والماء المتدفق (أمان) بالنسبة لعين الماء الجارية (أغبالو، تالا).

وهذا الشبه هو ما تجسده الأحاجي التالية عن العيون البصرية *allen*، ففي آيت احديدو مثلاً : *tighbula ur ittegharen* (ينابيع لا تجف): ألن، وفي آيت بوزيد، تيمويلت بالأطلس المتوسط⁽³⁾ : *taghbalut negh mi nneđen ighanimen* أي ينبوعنا المحاط بأعواد الخيزران (تيط).

والحال أن هناك ارتباطاً كبيراً بين الدموع والمطر في المخيال الأمازيغي، كما هي معتقدات شعوب أخرى غيرهم، فإما أن الدموع تستثير المطر، أو ينظر إلى المطر نفسه على أنه دموع السماء حسب الميثاث والمعتقدات المتعددة في شمال إفريقيا، ففي ميث

(1) - لدى الأمازيغ تعتبر دموع الطفل الذي يقار للتضحية به كقربان لاستدعاء المطر بمثابة قطرات المطر الأولى أنظر Dictionnaire des symboles - p 563

(2) - محمد شفيق- المعجم الدري الأمازيغي- الجزء الثالث- ص. 178.

(3) Bentolila - devinettes berbères - tome I - CILF- p. 134 et p. 145.

تاسليت اونزار المعلّل لمقوس تاغنا لا يسمح agellid anzâr بهطول المطر إلا حين بكت الفتاة عروس المطر tislit umzâr ، بعد موجة الجفاف ونضوب النهر. وفي ميث من سوس (تيمسورت تحديدا) ينجم المطر عن دموع الرياح الشمالية (تاگوت) بحيث "أنها أي الرياح الشمالية (تاگوت)⁽¹⁾ أنجبت فتاتين رائعتي الجمال، فلما بلغت سن الزواج، تزوجت إحداهما بالرياح الجنوبية (ويمينگ)، والأخرى بالرياح الغربية الممطرة أو (أتريم) كما تسمى محليا، وكان زواجهما في ليلة واحدة، غير أن أتريم قتل عروسه ليلة الزفاف، فمكر صفو زواج أختها الصغرى، فبكتها والدتها بكاء مرا، وأمام هذا الموقف البشع لم يبق ويمينگ مكتوف الأيدي، بل صمم على الثأر لأخت زوجته، والانتقام من أتريم، فتأججت بين معسكريهما حرب ضارية، لم تضع أوزارها إلا حين قتلت العروس الثانية، فازدادت محنة أمها تاكوت، فاغرورقت دموعها بالدموع، ليس فقط لموت ابنتها، بل لبقائها وحيدة أيضا، وكان دمعها هو المطر"⁽²⁾.

ويكنى عن شهر فبراير في كثير من المناطق بسوس والأطلس الكبير باسم فبراير بو يممّاون، بسبب كونه شهرا مطيرا وقصيرا، إذ تفسر أمطاره بكونها دموعا تتساقط بكاء على يومين من أيامه التي استعارها منه شهرا مارس وينابر، فلم يتمكن بعد ذلك من استردادها منهما في أسطورة واسعة الانتشار بالمغرب والجزائر، تفسر لم لا تتجاوز أيام فبراير 28 يوما، وتعرف بأسطورة العجوز والأيام المستعارة أو بالأمازيغية (أمرضيل)⁽³⁾، وتمثل الشخصية المركزية فيه إما معزة (تاغات)، أو عجوز وقطيعها، أو عجل، وقد أفردت لها Paulette Galand-Pernet دراسة مهمة نشرت بمجلة Hesperis⁽⁴⁾، وتتضمن مختلف الروايات المتداولة في المغرب، أو الاشارات إليها في الأطلسين الكبير والمتوسط، وسوس، والشمال، وسنكتفي نحن في هذا المقام بإيراد أمثلة عنها، مثل تلك

(1) - تاكوت tagut هي ربح البحر الربطة حسب Destaing في مجمه القلمي الأمازيغي (تاشلحيت سوس) 1938-p.290. -1938. و vocabulaire Français-berbère (tachelhit du sous) wiming تطلق على رياح الشرقي النبارية والجافة التي تهب من الجنوب الشرقي في فصل الصيف: atzim هي رياح شمالية غربية ممطرة تهب في فصل الشتاء، ومن الأبيات الشعرية القديمة المسقوفة من قبل أبناء المنطقة، والتي تحمل على هذا الصراع الذي تشهده الرياح في تلك المنطقة قول الشاعر

agh nu arwass a tagut farq i wtrim
i bu tarsiwin n lhëmm imma kemmin
ibwësr ka tessigutt gh ir n tafatin

(2) - الفرياضى هبل- تيمسورت - المرقع التايض بالاعتقادات الميثولوجية- جريدة تامانيفت، عدد 21 - 27 ماي 1999- ص. 4.
(3) - هذا الاسم يستعمل في القبائل، وهو يحيل على نفس أسطورة استمارة يوم أو يومين من فبراير، وهو من قمل (إيرضيل) يمتنى أفتروض، استلف، وأحيانا استمار، لأن القمل المقابل بدقة لاستمار هو issufed، الذي لا يزال يستعمل في إيساحان، ولدى التواركة ومنه الاسم ufud الذي يعني الإعارة أو الضيعة الممار ذاته، ومنه المثال القائل ufud ur ikkes fad (إيساحان) - الإعارة لا تروى عطشا.

(4) - Paulette Galand-Pernet - la vieille et la légende des jours décaprés au Maroc - p. 29.

التي دونها E. laoust من انتيفة⁽¹⁾ وتفيد أنه "حينما ينتهي شهر يناير، وهو غير مطير، فلا ينال المعزة (تاغامت) من آذاه شيئا، تقول له متحدة : *bjwa nek a yennar, teffught ur teskirt amya* أي ما معناه، ها أنت يا يناير قد انصرفت، ولم تطق شيئا، فيتوجه يناير في إطار الرد إلى فبراير *brayr* ملتصقا منه أن يعيره يوما واحدا كي ينتقم من المعزة، فيستجيب فبراير لطلبه، فيبعث يناير بعواصفه وعوده ويرده إلى المعزة التي ترتع في الغابة، فيذيقها من أهواله إلى أن يجرد جلدها من زغبه (أنزاضن)، وحين يطلب فبراير من يناير بأن يرد له اليوم الذي استعاره منه، يرفض هذا الأخير، فيظل فبراير يبكي يوميا أسفا، وهذا ما يجعله شهرا مطيرا".

رواية أخرى من أزيلال تحكي أن عجوزا لديها عجل متوسط القد، كانت تدخله إلى حضيرتها خلال شهر يناير، وحين ينصرم الشهر، تقوم بإخراجه، لكن شهر يناير غضب لفعلتها هذه التي يراها إستخفافا به، فطلب من فبراير أن يعيره ولو يومين، وعندما يطالب فبراير باستعادة أيامه المعارة، فيقبل يناير، ويرد إيجابيا، تظهر الشمس بسبب ضحك فبراير *tadësa n brayr*، وعندما يرفض يناير، ويمتنع عن إعادة الأيام المعارة، يكون المطر بسبب بكاء فبراير *imettawn n brayr*⁽²⁾.

وتسمى قطرات المطر التي تسقط في يوم قاتظ مع هبوب رياح جافة ساخنة *ihirri-izwi-aqebli* في إيعاحان ب *imettawn n izwi* أي دموع الريح الحارة، وهي تسمية ذات خلفية ميثية منسية لدى الأهالي بالجنوب، لكننا نجد لها أثرا في ميث أمازيغي من نفوسة بليبيا، يفسر تساقط قطرات مطر دقيقة من الماء المحمل بحبات الرمل، تتبى بخروج فصل الخريف، واستقبال فصل الشتاء حيث تستمد الرياح الصحراوية (أقبلي) القادمة من الصحراء، والمحملة بالرمال للريحيل، لتستقبل الرياح الشمالية (أبحري)، وحيث تزداد درجة الحرارة، مما يتسبب في ارتفاع الضغط الجوي تليه القطرات المذكورة، يقول الميث الأمازيغي الليبي³ ذات مرة هبت الرياح الصحراوية، وهي محملة بترابها ورمالها وحرارتها، فارتفعت درجة حرارة البلد *tamurt*، ونضج تمرها *tini nes*، فمكث أقبلي في البلد رافضا الرجوع من حيث أتى، فأنهك الناس *iwdan* بحره، إذ أعجبته البلدة

(1) - E. Laoust - Mots et choses berbères - p. 195.

(2) - في رواية أخرى مشابهة جدا يرد أن العجوز لم تكن تستطيع إخراج العجل من الاصطبل بسبب برد يناير، لكن لما انقضى أمد هذا الشهر أخرجته قاتلة؛ هيا فقد خرج يناير *iffegh yennayr*، فغضب يناير، فاستنار يوما من فبراير، فشدد من حدة برده حتى تجسدت العجوز وعجلها من الصقيع، فسمي يناير بونمنازين، أما مارس فأيامه تطول، وكانت الفتيات تجمعن فيه بين الأرجبات خصوصا حين يلعبن ويكنن التجوال، لكن لما انتهى مارس، اشتدت فزعتهن لانصرام أيامه الطوال، فغضب مارس بدوره، واستنار يوما من فبراير، فشدد من جوع الفتيات إلى حد الموت، فسمي *mars bu tegziwin*، أما فبراير فسمي *brayr bu imettawn* لأنه يبكي لفقدانه يومين من أمده الزمني، بعد رفض الفهريين إعادتهما له.

واستمر يذرو التراب والرمل *ijidi*، وينشر القيظ، وفي كل مرة يأتيه فصل الشتاء *tigerst*، فيقول له: كفاك، أخرج فقد أنهكت الناس بحرارتك، والريح الشمالية تنتظر على مدخل البلدة *abétri itsugem di imi n tmura*، فيرد أقبلي: لا، لا أنظر كيف يبتهج الناس بالتمر، *mamek iw dan ferhèn s tini* ويتمادى في العبث برماله، وذرو التراب بشدة حتى امتدت الرمال إلى عينيه، وطالتا مقلتيه، فدمعتا *ikm as ijidi di tittâwin nes, iqqim aqebli ar itemittâ*، وكانت دموعه تلك القطرات من المطر".

على صعيد الطقوس تعتمد امرأة عجوز حين يطول أمد الجفاف إلى حمل مغرفة (تاغنجا)، وهي تمتطي حماراً، ومحاطة بنساء القرية نحو مزار القرية أكرام في طقوس المطر بقرية تاسمسيت بقبيلة إينفضواك، كما وصفها لاووست، ويعد طوافها حوله ثلاث مرات، تتجه بعدها إلى النهر حيث تدفع بها النساء إلى داخله، وهي على متن حمارها، إذ يشتمنها، ويتمعنن إساءة معاملتها، ويسقطنها في الماء لإبكاؤها، لأن دموعها تستثير المطر، لذا يجب أن تبكي لتبكي السماء *afad ad allan igenwan* (1).

ويبدو أن الأمازيغ كما ينم عن ذلك هذا الطقس ذاته ينسبون المطر في معتقداتهم القديمة إلى عاملين أحدهما تحقق زواج بين تاسليت اونزار مجسدة في فتاة، أو تاغنجا التي تمثلها، أو التأثير في السماء "إكنا، واستدرا عطفها عن طريق الأيتام، أو الأرامل، أو البؤساء، استادا إلى اعتقاد بوجود تعامل بين السماء (أو القمر أو المطر) وهذه المخلوقات البهيمية، ففي سوس (تيزنيت) دائماً هناك معتقد آخر عن أصل المطر ذكرته نجمة غزالي طايطي في مجموعة الأساطير المغربية التي دونتها يفيد "أن الأمازيغ ومن شدة احترامهم للمرأة، يعتقدون أنه كلما ماتت امرأة، فإن الطبيعة تلبس الحداد وتبكي، وهو ما يفسر هطول المطر" (2)، وفي نواحي طاطا يعزى المطر إلى الدموع التي تذرفها السماء تأثراً ببكاء الأرامل على فقد أزواجهن.

وفي الميث المرجعي حول أصل الدموع يستطيع اليتيم أن يؤثر في القمر، فاجترح الدموع التي شكلت انتقالات من العين الجافة (بمعنيها الينبوع والمضو البصري)، إلى العين السائلة الحاملة للماء أساس الحياة والخصوبة بالنسبة للأرض التي قدرها، ولذا تم احتضانه من طرف الجماعة، ويتضح هذا الأمر أكثر إذا رصدنا دور اليتيم في طقوس الاستمطار والاستسقاء، أو طقوس طرد الأرواح الشريرة والآفات أصيفض- أسيسل في

(1) - E. Laoust - Mots et choses berbères - p. 216.

(2) - Najima Thaythay Ghazali - Contes et légendes du Maroc - p. 19.

التقاليد الأمازيغية، فاليتيم *aguzil-igigil* يرتبط في الوعي الجماعي بالبؤس والدموع⁽¹⁾، وهو ما يمكنه من التأثير في السماء والقوى الكونية الخيرة في هذه الطقوس، كما أثر بؤس اليتيم على القمر، واستنزله من عليائه⁽²⁾، وقد وصف لاووست طقس (اصيفض) الذي يؤدي في أسدرم : إيلالان بالجنوب يوم الأحد بأن يرافق موكب صبية فقيرة ويثمة إلى تخوم الأراضي التي تودع فيها هذه الفتاة عطية الجماعة *offrande*، وفي أيت امكيلد يتم التطواف ببيتيم غطي رأسه بجلد كبش *alemsir* لاستنارة المطر، ويردد السائرون في موكبه: *a rebbi anni tamara n uguzil ighemsen talemsirt*، رياه ارحم حال اليتيم المدثر بجلد (دلالة على الفقر). وفي عين اللوح (الأطلس المتوسط)، تكلف طفلة يتيمة تحمل الدمية التي يتم التطواف بها لاستنارة المطر، فيتبعمها الأطفال مرددين: *āli bu tegimust, izzaā k id unzār, tcan agh d waman*. وفي إيداوكتيضيف سوس، تقود عجوز فتاة، يشترط أن تكون يتيمة وفقيرة، إلى البيدر "أنرار" حيث تقوم بحل كل ظفائرها، وربط يديها خلف ظهرها بواسطة خرقه قماش، وإثر ذلك يحوم حولها الأطفال خارج دائرة البيدر، وهم يصيحون: *aman aman unzār, att ni-d awint tignaw gh wasif ili jbar*، والفتاة إذ تتأثر بالصخب من حولها، ومن وضعها، تبكي، وبمجرد رؤية أولى دموعها يزداد الصياح والضجة، وبعد توزيع وجبة السويق "تومييت" التي هيئت للمناسبة تغلق قيود الطفلة، ويتم تهدئتها، ومواساتها بتقديم هدايا صغيرة. وترصد هذه الطقوس كما يؤكد لاووست⁽³⁾ في كل سوس والأطلس الصغير، فحتى طلاب المدارس المتيقة في *ayt isaffen* كانوا يؤدون صلاة الاستسقاء ومعهم طفلة يتيمة يتم تقييدها، وحل شعرها.

إن اليتيم إذن، يحظى بأهمية خاصة في هذه الطقوس، لأنه وبالنظر إلى ظروفه البئيسة يثير شفقة القوى الكونية، مما يضاعف من فرص نجاح الطقس، كما أن اختيار اليتيم في هذه الحالة - كما يصرح الأهالي بخصوص طقس عين اللوح السابق- يعود إلى كونه تمود على البكاء على أبويه الميتين، مما يجعله يذرف الدموع بسهولة، وبالتالي حث السماء على "البكاء"⁽⁴⁾، وبالتالي هطول المطر الذي ينقل الأرض من الجفاف إلى الخصوبة، من الموت إلى الحياة.

(1) - يقال *ad ur ttass't igigil f urnettā* حرفياً لا نومي اليتيم بالدمع، لأن وضعه الاجتماعي يجعله دائم البكاء، لا ميل له ولا نصير، فيكون هريسة سهلة للمطام، وهو ما يبرر عنه المثل القبايلي الأمازيغي التالي : *taqejjirt uguzil ig igheran tarākna* أي أن القتم الصغيرة لليتيم هي التي مزقت المسجد، دلالة على أن البهائم كاليتيم هم دائماً من يدفع الشن.

(2) - يعتقد الطوارك فلان أن اليتيم *aguzil* يؤثر في العالم بحيث ترجع أركانه ويهتز العالم لبكائه، في قول ماثور : *tala n uguzil teingingi amadil* أي أن بكاء اليتيم يهز العالم.

Al hasane ag solimane, bons et mauvais prés ages; Harmattan paris, 1999 p.22 انظر

(3) - B. Lacout Mots et choses berbères- pp. 246-247.

(4) - Ibidem.

ويلاحظ في ملقمس إيداو وكنيضيف أنه يتضمن من العناصر والممارسات ما يجعله بمثابة محاكاة، أو شبه تكرار لأحداث ميث اليتيم والدموع القبائلي، فاليتيمة تقيد وتعزل في البيدر، ومن حولها يصيح الأطفال للإيمان في تأكيد بؤسها، وإقصائها من الجماعة، ولدفعها إلى البكاء، ومجرد ذرف الدموع الأولى من قبل اليتيمة يشكل نقطة الفصل والتحول (كما في الميث)، إذ يستقبل بالصياح المتزايد، ويتم التعبير عن إعادة إدماج اليتيمة بمكافأاتها (منحها هدايا) بعد فك قيودها.

بين القرد والحجلة، أو بين السقوط والترقي :

نمرض في ما يلي لروايات أخرى لميث أصل القرد الذي سردهناه أعلاه، والذي تم جمعه من ايموزار مرموشة، معتمدين كقص مرجعي رواية قبايلية ميزتها أنها تقابل بين تقدير منتوج الأرض، والاستهانة به من خلال المقابلة بين تحولات *metamorphoses* بطليين أحدهما احترامه والآخر دنسه، ويتعلق هذا الميث بأصل القردة والحجلات، ونشير إليه ب MK2. وهذا نص الميث: "ذات يوم التقت الأم الأولى للعالم *yemmas tamezwarut n ddunit* بطفل، فأمرته بأن يتبرز على بقية الكسكس كلما أكل منه فأشبع جوعه ولم يجد فيه أي قطعة من اللحم. فمضى في طريقه، فصادف فتاة تحمل طبقا منه، فاستوقفها ليأكل منه، فوضعت الفتاة الطبق، وشرعا يأكلان مما حتى شبعا دون أن يعثرا فيه على اللحم، فقرر الطفل أن ينفذ نصيحة الأم الأولى للعالم، أي التبرز على الكسكس إذا خلا من اللحم، فصرخت الفتاة مستكدة ذلك، لكنها لم تتمكن من منعه، إذ سرعان ما أفرغ برازه على فضلات الكسكس في الطبق، وحاول إجبار الفتاة على القيام بذلك أيضا امتثالا لأمر أم العالم، لكن الفتاة امتنعت و بشدة، وغطت بقية الكسكس بثوبها، ومنذئذ يتم تغطية الكسكس مباشرة بعد إعدادة. ولما حاول الطفل الإمساك بالفتاة لإرغامها على التبرز على الكسكس، فرت، فطاردها، لكنه تحول إلى قرد (إيبيكي)، بينما تحولت الفتاة إلى حجلة تاسكورت، وكجزء لها على تغطيتها للكسكس بثوبها حصلت على أجمل ريش، جرى القرد وراءها، لكنها طارت نحو الجرف *falaises*.

وقبل ذلك كانت القردة تعيش في البيوت، ولكن ومنذ أن مسخ هذا الطفل قردا عقابا له على تصرفه المنجس للطعام، طردت كل القردة من البيوت، وصارت منذئذ مرضمة على العيش في الجبال" (1).

(1) - L. Probenius - Conte Kabyle, p. 53.

يسترد هذا الميث تيمتين تضمنهما ميث MS، وهما البراز والأم المتمثلة في تاوياً الحاملة لرضيعها في MS و أم العالم (إيماس ن دُونيت) التي حرصت الطفل على التبرز على الكسكس في MK2. ولما دنس الطفل الكسكس، فقد كان مصيره بدوره المسخ والإقصاء، فقد تحول إلى قرد منفي إلى الجبال، وطرد من البيوت رمز الجماعة والمدنية والمؤسسة الثقافية، فأنحدر من كائن بشري ثقافي مدني إلى كائن وحشي غابوي طبيعي.

لهذا الميث روايات أخرى تتفق في كونها تنسب للقرد جريمة تدنيس الطعام أو الاستهتار به، منها تلك التي أوردتها تاسمديت ياسين، وفيها "أن القرد كان أصلاً إنساناً تحول ومسخ بعد أن مسح مؤخرته بأسفنجات "beignets"⁽¹⁾، وتلك التي ترى أن القرد (أزعوض) كان في الأصل امرأة عجنت الخبز (أغروم) بمؤخرتها، ولذلك تبدو أرداف القرد بشكلها العالي المفلطح والمتميز عن بقية جسمه" وهي متداولة بنواحي تارودانت، أو تلك التي تروي أن القردة كانوا في الأصل أشخاصاً شبعوا من أكل طبق من الكسكس، فصاروا يتراشقون بما تبقى منه" وهي معروفة في وازازات ودانس. وفي القبائل رواية أخرى لنفس الميث يحضر فيها القرد والحجلة معا كزعاة، وتقول إن القردة والحجلات كانوا في الأصل رعاة يبعث الله لهم بالطعام، فدنسه الفتيان منهم، فتحولوا إلى قردة، أما الفتيات المزيّنات بالحلي، فلاحترامهن الطعام صرن حجلات، ولذلك تملك الحجلات الآن ريشاً مبرقشاً ومخططاً بالوان bariolé⁽²⁾.

إن هذه الروايات المختلفة إذن تربط كلها انحدار الإنسان إلى قرد بعدم تقديره للطعام، وتدنيسه له بمؤخرته التي تعتبر رمزاً للتجاسة، أو بالتراشق به الذي يعتبر رمزاً للتهديد.

في رواية أخرى لهذا الميث دونها يوسف عليوي نرصد تحولاً مخالفاً (إنسان ← قرد ← إنسان)، تقول هذه الرواية:

"إن الناس الأوائل كانوا بدون معرفة أو حكمة (ثقافة) (irgazen imenza mebla tamussni)، فأكلو كثيراً وبشرهة، فتهزروا في طبق الطعام، ومن أجل معاقبتهم، حولهم الملك الأكبر (الله) إلى قردة yerra - tn ugellid ameqran d' ibkan، وكان عليهم أن يتعلموا كل شيء من جديد حين كانوا قردة من أجل أن يستعيدوا إنسانيتهم مرة أخرى"⁽³⁾.

الميث هنا واضح، فالناس الأوائل (irgazen imenza) برهنوا من خلال فعل التبرز على الطعام اللامدني على عدم أهليتهم للارتقاء، إذ اكذبوا امتحان الطبيعة الوحشية فيهم،

(1) - T. Yacine - Voleurs de feu - p. 143.

(2) - G. Laoust - Chateaux- Kabylie: coté femmes - p-113.

(3) - Bentalila - Devinettes berbères CILP- Tome 3, Y. Iboussiden p. 470.

في غياب الثقافة المعبر عنها بالحكمة tamussni، فوجب إسقاطهم إلى الحالة المناسبة لوحشيتهم (القردة) ليتم تلقينهم بعد ذلك المبادئ الثقافية الأساسية، والتي عمادها احترام منتوج الأرض، ويموجب ذلك يستردون انتماءهم الإنساني المدني.

وإذا كان القرد رمزا للامنية والسقوط، فإن الفتاة التي رفضت الانصياع للفتى وتتجسس الكسكس مثله في النص المرجعي MK2 قد لقيت مصيرا يذكر بمصير الطفل الذي حظي بعطف القمر في ميث MK1، إذ تحولت إلى حجلة tasekkurt، والحجلة في الأدب الأمازيغي هي رمز للجمال والمرأة الفاتنة التي تغنى بها الشعراء في كل بلاد الأمازيغ، وتغزلوا بها في أشعارهم، إنها تشير في الشعر إلى المحبوبة، ويسمى المحبوب قناص الحجل، وأكل بيض الحجل في بداية الربيع يعتبر حماية لحماية الجمال الجسماني، وفتنة لإغواء الحبيب⁽¹⁾. تقول تاسعديت ياسين في سياق عرضها لرموز المرأة والجمال في الشعر القبائلي الغزلي tazz: «إن تاسكورت لفظ يوحي بالجمال (جمال الریش)، وأناقة المشية، والطيران الرزين، واللحم الطري، الخ..»⁽²⁾ والمرأة الناضجة تشبه بالحجلة. فهي ولود وتآوي صغارها في الحقول⁽³⁾، وهي إلى حد كبير من أوابد الطير التي إذا أقامت في مكان، فقليل ما تبارحه كالمرأة الملازمة لبيتها، لا تكاد تبتعد عن الأماكن التي تسكنها، وهي تطير قليلا وتكفي بأن تخب على الأرض، وهي بذلك تتضاد مع النسر أو الصقر الذين يشكلان رمزين ذكوريين، إذ يسكنان الصخور الشاهقة الأكثر علوا في الجبل، ويطيران عاليا جدا، بعيدا عن كل الطيور الأخرى، وهما فضلا عن ذلك من الطيور الجارحة oiseau de proie⁽⁴⁾. لذا يقال عن المرأة التي ترعى أبناعها، وترفض الزواج بعد ترملها في القبائل⁽⁵⁾: teqqim ff warraw is am tasekkurt.

إن تحول الفتاة إذن إلى حجلة، يفيد أنها نالت حب الجماعة وتقديرها، وصارت نموذجا للأنثى في المجتمع، لأنها صانت الكسكس، وحافظت على هذا المكتسب الثقافي

(1) - Jean Servier - Traditions et civilisations berbères, p. 243.

(2) - Tassadit Yacine - L'ifzli ou l'amour chanté en kabylie, p. 25.

(3) - في حكاية معروفة بالأوراس باسم سردسلان serdeslan ترق حجلة من بيت لتجثم على شجرة تاوي إليها الوحوش لئلا، تقول فتسقط قطرة من بولها على رأس الأسد الذي يكلف الحيوانات تباعا باستطلاع من في أعلى الشجرة، وحينذاك تتحول الحجلة إلى امرأة حامل، يهز الأرنب بطنها بعد إفتناسها ليخرج منه طفل يستطه به كصليب لها من الريمة. هذه الحكاية معروفة جدا في كل شمال إفريقيا بروايات متعددة ومتقاربة جدا بسوس (وتعرف في تالوين باسم حكاية zergenna) والأطلس والقبائل (وفي القبائل تعرف باسم آدميم، وهو شجر الزعرور)، يجمع بينها شجرة الوحوش التي تاوي إليها الحيوانات. وميزة رواية الأوراس هذه أنها تربط بين الحجلة والمرأة الحامل. أنظر النص الكامل لهذه الرواية الأوراسية بكتاب Mercier - ele chaouis de l'Anas (dialecte de chaouis) : Étude grammaticale, texte en dialecte chaouis, Paris, Ernest LEROUX. 1896.

(4) - Camille Lacoste Dujardin Conte Kabyle, Étude ethnologique - p. 326.

(5) - Devinettes berbères tome III - Y. Thouziden p. 493.

الزراعي، بل وأكثر من ذلك، لقد أجترحت فعلا ثقافيا جديدا صار قاعدة، وهو تفضية الكسكس بعد إعداده، مما مكنتها من الارتقاء في نظر الجماعة كما تسمو الحجلة في السماء، بينما انتزعت صفة الأدمية من غريمها المبعد عن البيوت، والجماعة البشرية، ودائرة المدنية.

إن التضاد بين كل من القرد والحجلة يمكننا من رسم الروشم التالي :



إن ميث أصل القرد والحجر يعمل من التضادات والتقابلات ما يجعله يبدو وكأنه يختزل الميثين السابقين Ms و Mk1، فالطفلان المحترمان للأرض ونتاجها (القضاء ذو الأصل الزراعي: الكسكس) يتحولان إلى كائنين محبوبين (يتيم يحبه الناس، حجلة) بينما ينمسخ الطفلان المدنسان لمنتوج الأرض (بقعة القمر، القرد)، وينفيان من الجماعة إلى الغابة (الطبيعة المتوحشة)، والقمر (السماء)، ويحترمان من الاستفادة من مكتسبات العمل الزراعي، فالميثات الثلاثة تنص على ضرورة احترام منتوج الأرض، وتنزع إلى تأكيد دور الزراعة في الحياة الاجتماعية، ودور الأرض في تلاحم الجماعة، وبناء مؤسسات اجتماعية صلبة قائمة على التعاون والتضامن (تيويزي)، فالأرض تشكل نواة الهوية الجمعية، وهي التي تدعم المشاركة الانفعالية للفرد مع جماعة الانتماء، وتعزز القيم الثقافية المجترحة لتنظيم العلاقات بين الأفراد والجماعة، أو الجماعات بينها.

تامغرا ووشن أو الاضطراب الكوني

تقديم :

قد يفقد شعب ميثولوجيا، وينسى أساطيره تحت تأثير الثقافات الواردة، أو سيروية التحديث، أو الانخراط في دين يحمل رؤية مغايرة، وشمولية، لكن اللغة التي ينطق بها تظل تحمل آثارا وبصمات عن أساطيره البائدة. هذا شأن اللغة الأمازيغية التي نجد بها ألفاظا وكلمات تحيل على بقايا أسطورية من شذرات الوعي الميثولوجي الأمازيغي القديم للكون وظواهره، منها مثلا تامغرا ووشن *tameghra wuccen* - عرس الذئب - *mariage du chacal* وهي العبارة التي يشير بها الأمازيغ إلى مجموعة من الظواهر الجوية *météorologiques*، حينما يظهر قوس قزح ويهطل مطر خفيف في سماء مشمسة، فكلما حدث ذلك، فإن الأمازيغ يزعمون أن أوشن يتزوج في مكان ما، وتشاركه السماء هذا الزواج بهذه الظواهر المختلفة (1).

وجدير بالذكر أن هذا المعتقد (تامغرا ووشن) مشترك لدى كل أمازيغ شمال أفريقيا، ويعرف بنفس اللفظ في مجموع المناطق تقريبا باستثناء نفوسة بليبيا حيث يسمى *islân wuccen* (2) والتوارك حيث ينعت باسم: *chen n abegi* الذي يمكن ترجمته بـ (زواج الذئب)، وله نفس الدلالة، يقول أمازيغ التوارك (3):

Ass iwât agenna, tarut tekkus, tafukt tesmiqet, chen n abegi a itagen

أي ما معناه: يوم تمطر السماء، وتشد حرارة منتصف النهار، وتلمع الشمس في الآن ذاته، فإن زواج الذئب هو الذي يتم.

(1) - E.Laoust - Mots et choses berbères - p. 189.

(2) - إيمان يعني المرسان، لكنه في نفوسة بليبيا حل محل تامغرا، وصار يعني المرس أيضا، أما أوشن فقد ترجمناه تجاوزا في هذه الدراسة بالذئب كما هو متعارف عليه في المغرب، لكن مثاقيله الحقيقي هو ابن آوى *chacal*.

(3) - Charles de Foucauld - A. Calassanti, Textes Touaregs en prose - p. 293.

أما في منطقة القبائل، فقد أورد dallet قولاً مأثوراً (1) dicton (1) يردد كالتالي: البرد
 abruri، المطر lehwa، الشمس tafukt، لقد تزوج الذئب: tafukt, yiwi d uccen tamett
 lehwa، abruri، وفي موس (أشتوكن تحديداً) فيردد الأطفال الأهزوجة التالية(2):

انقشع الضباب، فارتفعت حرارة الشمس tu yl tagut, tergh tafukt
 والسلوقي ينبح من جديد صوب الذئب ar dagh ittagh uskay uccen
 والمطر يهطل في واضحة النهار illa unzâr, tergh tafukt
 إن الذئب يحتفل بعرسه

أما في جنوب تونس حيث أمازيغ مطماطة، فقد أوردت - V.Pagues أن الأطفال
 ينشدون "حين تكون الشمس في السم، وتمطر السماء دون سحب، يا عمي مطر، يا
 عمي مطر، أهطل، أهطل، لأن شعري مبلل-(3) : إنه عرس الذئب(4).

وجدير بالذكر أن الناطقين بالعربية المغاربية يسمون نفس الظاهرة بـ(عرس الديب)،
 وهو عبارة عن ترجمة حرفية للتركيب الأمازيغي. فما هي العلاقة بين زواج الذئب وهذه
 الظواهر في المتخيل الأمازيغي: وما الأساس الميثولوجي الذي يستند إليه هذا المعتقد
 أو هذا التصور؟

1 - أوشن في الثقافة الأمازيغية :

إن محاولة الإجابة عن هذا السؤال تفترض البحث أولاً عن الأبعاد الميثية لـ(أوشن)،
 ورمزيته في الثقافة الأمازيغية التقليدية بمختلف تعبيراتها من لغة وأمثال ونصوص
 حكاية أو ميثية أو ملقوس، كما يستدعي استكشاف الميث التفسيري أو المؤسس-
 mythe explicatif الذي يزيح القناع عن سر اقتران زواج هذا الكائن الحيواني بهذه
 الظواهر الجوية المترابكة.

في المجال اللغوي، وفي مادة (تطرف) من المعجم العربي الأمازيغي نجد مايلي(5)

(1) - Camille Lacoste Dujardin- Conte Kabyle- étude ethnologique - p. 375.

(2) - في إبحاحان سمعت بيثن شعريين مأثورين : احتفل أوشن بعرسه في الموسم البارد (يالي) isker uccen tameghna
 gh llyali idenk as
 ar as iswâd ggaw ar isikâd
 bihi ubarrây
 فهنا اليوم ينفخ في ناره، كل القمل الهري يلوح.

(3) - الزيت رمز الجفافه انظر بهذا الصدد دراستنا عن تاسليت أونزار.

(4) - Viviana Paques- L'Arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du Nord Ouest
 Africain- p. 416.

(5) - مصد شفيع - المعجم العربي الأمازيغي - الجزء الثاني - مادة طرف - ص 21

- ♦ تطرف : جاوز الحد في غير اعتدال: أوشن .
- ♦ التطرف : نقيض الاعتدال: أوشن، تيوشتت.
- ♦ المتطرف : أموشن.

فهو هذا اللفظ مشتق من أوشن؟ لاشيء في المعجم الذي وضعه الأستاذ شفيق يوضح ذلك، لكن استقراء وظيفة أوشن ورمزيته في الآداب الأمازيغية تمكن من إقامة علاقة بين اللفظين. فأوشن يستأثر بالدور الرئيسي في كثير من حكايات الحيوانات في المجتمع الأمازيغي بشمال أفريقيا من سيوة إلى المحيط الأطلسي، ويحضر حضوراً كثيفاً في هذه القصص كحيوان يرمز للخديعة والمكر والتشويش المستمر والخيانة، والقوضى وعدم الالتزام بنظام الجماعة وقيمها .

فعلى سبيل المثال في حكاية (القملة في حداد)⁽¹⁾ تفقد القملة (tilkit) زوجها البرغوث أكوردي بعد أن سقط في قدر، فتأثرت بمعمق فبكت، وشكت مصابها لكل الحيوانات التي صادفتها في طريقها، إذ مات طائر (أبو الحناء-rouge gorge) من جراء تأثره بعد سقوط شجرة عليه، أما أحد الرجال فأخرج ما كان يحمله رثاء لها، وابنته كسرت جرار الماء، والحجلة (tasekkurt) فقدت ريشها، أما (ضزندنو) فأراد الانقضاض عليها رغم شكواها، وتظلمها له، فاستكرت رغبته ولا ميالاته بفاجعتها، فاقترح عليها الاحتكام إلى الأسد (izem)، هذا الأخير حكم لصالح (tilkit)، القملة، لكن أوشن ويخدعه تمكن من التخلص من الحكم izem وقتله، وانتهت الحكاية بموت tilkit التي جرفها تيار مائي⁽²⁾. ويتضح من موجز هذه الحكاية- النموذج أن كل الكائنات الحية حيوانات ويشرا قد أبدت بأساليب مختلفة تأثرها بوفاء البرغوث زوج القملة، فهي جميعاً يربطها خط تضامني واحد يمتد من أحقرها وأحطها في تراتبية هذه الكائنات، وهي القملة، إلى أعلاها، وهو الأسديغزئض (ملك الحيوانات)، مروراً بالطائر، والرجل، وابنته، والحجلة، وحده أوشن هو الذي يشكل النشاز في هذه السلسلة، حيث يستغف بقيم التضامن والمواساة التي نمت عنها كل ردود فعل بقية الحيوانات، فهو لا يشغله إلا هاجس إرضاء نزواته، والاستجابة لرغباته الوحشية ضدًا على كل عرف أو نظام. وهذه الحكاية وغيرها من حكايات مكر أوشن الكثيرة نسبياً والمبثوثة في مصادر مختلفة، ستوضح أكثر إذا ربطت بحكاية ميثية مرجعية هي بمثابة

(1) - Probenius - Contes Kabyles- Tome I - p. 253.

(2)- هذه الحكاية القبائلية معروفة في موسوم برواية أخرى، يفتي، فيها الذئب uccem، والمنقود فيها صؤابة سقطت في قدر أيضاً tilkit، وليس البرغوث.

ميث أصل *mythe d'origine* يعلل ما تعيشه اليوم حيوانات الغابة من وحشية وافتراس، ويفسر وظيفة أوشن في المخيال الأمازيغي (1) :

"في الزمن البدئي (*di zzman amezwaru*)، اجتمعت الحيوانات، وتماهدت على ألا يفترس بعضها بعضا كي تعيش في هناء وأمان، ونصبت الأسد ملكا عليها *semman izem d agellid fellas*، وضعت الحدود والقوانين، وعينت الشهود على ذلك. *(rsâm tilas d'inagan)*. اتخذ الأسد الغابة الكبرى مسكنا له. *izem izdegh di tezgi tameqrant*، ومعه خدمه: أوشن والخنزير *ilef* وأنثى الأرنب (*tawtult*) والجمار *aghyul* والدجاجة (*tayazât*) والبقرة (*tafunast*)، فهو يفترس الخنزير *ilef yeggan fellas*، ويتوسد أنثى الأرنب (*tawtult issumut*) ويأوشن يتغلب (*uccen yeddal iss*) والثعلب يجلب له الماء (*abargh yttagwm asd aman*) والجمار يحتطب له (*aghyul izeddem-d isgharen*) والدجاجة تبيض له والبقرة تزوده بالحليب (*tafunast tetta as d ayefki*)، لقد عم الأمن الغابة، وصار أوشن والمعزة *taghât* يرعيان معا (*teksa taghâdt d wuccen*)، وكان من الممكن أن يدوم هذا الهناء طويلا لو لم ينقض أوشن (مستشار الأسد) العهد، فهو وحده لم يكن راضيا على هذا الوفاق والنظام، فقد تعود على كل المكر والخديعة، وحن إلى الوضع القديم، واستبدت به ذكرى اللحم النيئ، والدم الفائر الذي صار معطورا عليه حتى كاد يفقد عقله، فتملكه الغيظ:

mi d yesmmekti aksum azegzaw d idamen yêhman, ad as yughal d tisselbi
وقرر أن يوظف مكره (*tâhramit*)، ويحرض الحيوانات وخدام الملك (*izem*) سرا، الواحد تلو الآخر، ضد الأسد، ويدفعهم إلى العصيان « *yessefra ad yessefregh di lexwddam n izem s tuffra yiwn yiwn, ad yughal d imcîtni* ».

إن الحيوانات كما يصرح هذا النص المرجعي مرت بحالة بدئية من التآلف والتساكن، في عالم مثالي سحري *enchanté* وفق نظام ينبت على تراتبية (*hiérarchie*) يحتل قمتها الأسد الذي تم اختياره كسلطة تتولى حماية النظام، فقد أهله قوته الجسمانية وهيبته إلى تبوأ موقع السيادة (ملك - *agellid*) معتمدا على أجساد فعلية، هي أجساد الحيوانات الأخرى التي تمدّه بمنتجاتها، وتقذيه: (البقرة من حليبها، والدجاجة من بيضها)، أو تسخر الجسد ذاته لخدمته (الخنزير كفراش، وأنثى الأرنب كوسادة، وأوشن كغطاء "addal").

(1) Brahîm Zallal - Le roman de chaœal - pp. 14 - 15.

لكن هذا الوفاق القائم على توازن هش، قد اختل بسبب (أوشن) الذي عوض الانصياع للميثاق الجماعي الناجم عن التعاهد بين الحيوانات، انقاد لغرائزه، ولعمد فردي قطعه على نفسه، وهو تكريس جهوده لنزع الفوضى والشقاق بكل ما أوتي من مكر وخديعة، والدفع بالحيوانات الأخرى إلى فسخ الميثاق الذي يربطهم بالملك izem.

والموقع الذي يشغله (أوشن) في الميثاق يجعله قريبا من السلطة، وفي الآن ذاته مسودا، فاكتمت هويته نوعا من الاضطراب والازدواجية، واتسمت وظيفته في الحكايات بالحركية والتقلب من موقع إلى آخر متارجحا بين القوة والضعف، فهو يجسد المكر حين يكون ضعيفا، والغموض الإرادي إذا كان في موقع قوة، فيقف خصما للأسد وفي الآن ذاته يوفر له الحماية، مما جعله في وضع محدد ولا محدد في ذات الوقت إزاء السلطة، وقد عبر عن ذلك بواسطة استعارة بالغة الإيحاء: وهي صورة الغطاء (أو الحجاب والستار) التي تعبر ويقوة عن فرادة هذه الوظيفة الموسومة بالتجاذب، واجتماع الضدين، و الغموض. فنجسم أوشن بأكمله هو الذي يستعمل كحجاب واق للسلطة، يخفي مالا ينبغي رؤيته، والسلطة كما هو معلوم مزدوجة إذ بها دائرة خارجية عمومية وأخرى خاصة و حميمية، وهذه الأخيرة يجب أن تظل في منأى عن الرؤية، والغطاء يمكن من حجبها وحمايتها، إذ يسمح برؤية الجيد منها، وإخفاء السيئ، كما يمكن من قلب الوضعيات والمواقع، بجعل الخير شرا، والسيئ حسنا، والظالم عادلا، وأوشن، وهو معطف الملك، أي الجزء الظاهر لقوته، يغطيه ويتغلب به، مطالب بحكم وظيفة التغطية هذه بحماية وإنقاذ الجسد الشرعي للسلطة، التي تعتبر بدورها تجسيدا للنظام الكوني. لكن وضعية السلطة مرتبطة جدليا بوضعية الغطاء، بحيث إذا سقط هذا الأخير (أي الغطاء)، فإن السلطة تتكشف، وبالتالي يمكن أن تكشف عن اختلالها الذي قد يقود إلى فوضى désordre اجتماعية، وهكذا يتبدى أن هذا العنصر الخارجي (المظهري) الذي تتدثر به السلطة هو إذن عنصر حاسم ومصري أكثر مما يبدو لأنه يعد في حقيقته شريكا جوهريا constitubstantiel في طبيعة هذه المؤسسة ذاتها (أي السلطة)، ويفترض أن يربط بين قطبين متعارضين، ويحتل موقع الوسيط بين طرفي نظام قائم على تفاوت "شرعي": الأسد في القمة وهو القطب المهيمن (1)، والتقلب المهيمن عليه في القاعدة (القنفذ inisi، الحمار aghyul، الأرنب awtul...)، لذا فهو كمهيمن (بكسر الميم) مهيمن عليه ger igharasn يمثل منطلق العتبة (amnar)، ملتقى الطرق (ger igharasn) حيث تتقاطع الدروب، لذلك يرتبط بالتفاضل والفوضى، واتخذ صورة

(1) - T. Yacine - Chacal ou la ruse des dominés - p. 13.

كائن لا نظامي anomique⁽¹⁾ (يستخف بالنظام السائد ولا ينضبط له) خارج عن القانون الذي تم إقراره ضمنيا بواسطة القسم والتعاهد بين الحيوانات، والذي يقابله في عالم البشر القسم serment الذي تطوي عليه ضمنيا المؤكلة commensalité حيث يقسم الأفراد بواسطة تقاسم الخبز والملح، فنسمع من الأمازيغ مثلا : wahêqq tisent ili ncerk أو قسم بالملح المقتسم) إذ يعتبر الأكل جماعة commensalité أو تقاسم الطعام (tagwlla, sseksu) بمثابة ميثاق تضامني إلزامي، هو ميثاق الملح tisent الذي يخلق قرابة جماعية قد تضاهي القرابة الدموية ذاتها⁽²⁾، ويقال على سبيل التذكير بهذا الميثاق الضمني : بسوس necerk tisent, necerk tisent، أو necerk tagwlla d lemlêh، وتمثل الاحتفالات اللقوسية الجماعية الأمازيغية التي يتم فيها ذبح الأضاحي (asfel أو asghersi) كاحتفال (تيمشرضت بالقبائل، أو لمعروف بالأطلس الكبير، حيث يقع توزيع لحوم الذبائح حسب الأسر) بمثابة تجديد التحالفات والتعاقدات لحماية تماسك الجماعة، والطعام المقتسم هو بمثابة تعاهد جماعي تتأسس بواسطته الجماعة، وتعلن به نظامها الإنساني، إذ (تيسنت) هي التي تفصل بين عالم الإنسان وعالم الأرواح الشريرة (willi tentel tisent) التي يصدها عنا الملح ويخفيها.. والنظام المؤسس بالتعاهد والقسم الجماعي هو نظام مضاد لنوسطالوجيا صراع الكل ضد الكل التي يجسدها أوشن، إذ أن هذا النظام ينتزع الجماعة من فوضى المصالح والأهواء الفردية، لكنه يظل مسكونا بحنين مقموع إلى حالة الطبيعة الوحشية التي لم يتم تدجينها وإخضاعها، والتي يمثلها أوشن الذي لا يدجن كما يقول المثل الأمازيغي⁽³⁾، Uccen urda iggerd، ولا تهذب سلوكه الثقافة أو التربية طبقا للمثل القائل wi iqqeden izji xes tarwa n'uccen كل من يكوي بالنار يشفى إلا صفار الذئب⁽⁴⁾ لأنه أعوج لا يمكن تقيمه⁽⁵⁾، فهو يظل محتقنا بهويته ك (أوشن)، ولو ولدته معزة uccen iga bedda uccen meqqart turu taghâdt كما يقول مثل سومسي، وقصته مع (تاغاضت) قد جسدت فعلا قمة طبيعته الوحشية التي تستبد به، وكشفت في الميثولوجيا

(1) - P. Bourdieu- Sens pratique, p. 389.

(2) - إن الملح رمز للأخوة والتضامن الاجتماعي تخلق بين الناس قرابة تحالفية

(3) - محمد شفيق - المعجم العربي الأمازيغي - الجزء الأول - ص 354 وثمة مثل يقول wuccen, n mayd ak innan a memmis n uccen ay igit وأصله أن ثوبا منهدرا ربي وسعد فطيع من الغنم، ولما كبر افترس شاة يقال فيمن يظهر شيم أهل هارقمه منذ زمن (حميد تيتو - معجم لطوف، ملاحم من التاريخ الاقتصادي .. ص 234).

(4) - محمد تيتو، - معجم لطيف - ملاحم التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لقبائل آيت عطا من خلال أمثالها - ص 174.

(5) - يقال في القبائل إنه تم وضع ذئبه في شاة لمدة 40 يوما كي يستقيم، وتم سحبه كما كان.

درجة خبثه (تأخذ الأست) وخيائنه للعهد. تقول أسطورة متداولة في (أشتوكن) : في الزمن البدئي- زيك- كان "أوشن" والمعزة "تاغاطت" صديقين حميمين، يقضيان جل وقتهما في الماضي في اللعب والمرح في الغابة تاكانت، وكان لأوشن لحية رائعة وللمعزة أنياب حادة قاطعة. ذات يوم وقد كلا من لمبهما المعتاد، قرأيهما على مبادلة الأنياب واللحية الصغيرة بينهما، وقيل الغروب، وقيل أن يفترقا، طالبت المعزة باستعادة أنيابها، وقد مدت لأوشن بلحيته، لكن أوشن ودون أن يستطيع تفسير ما حدث، استشعر رغبة غير مفهومة تولدت في داخله تدفعه إلى افتراس المعزة، فأمسك بها من العنق، وغرز فيه أنيابه الطرية التي استولى عليها، فالتهمها كلياً بعد أن مزقها إرباً إرباً. ومنذ ذلك اليوم تغيرت الأمور بين المعز (أغاضن) و (أوشان) إذ يمتلك المعز لحية (تامارت) وحصل (أوشان) على أنياب حادة، وصاروا الأعداء اللدودين للمعز.(1)

إن أوشن طبقاً لهذه الأسطورة لا يصون المواثيق، لأنه يضعف أمام غرائزه التي تتفلت من عقالها، ولا تتضبط لأية معايير، أو قوانين، أو نظم، فهو بكل الأساليب الماكرة، وبالدهاء والاحتيال يعمل على الإيقاع برفاقه وخصومه كالقنفذ إينييسي، والأسد إيزم، والكلب أيدي في الدرجة الأولى إلى جانب شخوص عرضية أو تعويضية كالبعف، الجمل، الخنزير البري والطيور والشيء والدجاج (2) في الحكايات التي تبدو وكأنها تتأسلت من الميث المرجعي أعلاه. فهو إذ يعمل على نقض العهد، يستغلها في الآن ذاته ضد ضحاياه من الشيء والمعز لإيهامها بأنها لا تزال سارية المفعول قصد استدراجها لافتراسها(3)، فهو انتهازي خبيث أخذ الأس، يتقن فن اللعب على التناقضات الداخلية التي تكتف النظام، يكشفها أو يحجبها حسب مصلحته(4).

وهو في مواجهاته لخصومه لا يمتلك قوة بدنية ولا خطوة أو هيبة كذلك التي للأسد، فهو نحيف جسمانياً (والنحيف الضامر يشبه بأوشن، يقال: yeqqur am uccen(5)، إنما قوته مرتبطة بذهنه (بثقافته وطاقته التخيلية)، ويقدرته على الصراع بواسطة الأفكار،

(1) - Najima Thaythay Ghozali - Contes et légendes du Maroc - Flies- Franco-2001- p- 111.

(2) - H.Basset - Essai sur la littérature des berbères- 1920-p. 129.

(3) - ثمة مثل من آيت عطا مقيس من حكاية عن ذنب يحاول مراوغة شاة لافتراسها، فيدعي أن سلاماً قد لم بين الحيوانات، لكن ظهور الكلاب وفراره خوفاً منهم كذب ادعاءه، فقال بالمثل lehma nna ka izémt ka ur t izémt (ليتوا -- لمبهم، ملامح من التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لقبائل آيت عطا من خلال أمثالها - ص 165).

(4) - انتهازي أوشن ومنهجته جعلته يولف خطابه ازدواجياً يتكلم حسب موازين القوى أو المصالح. يقال في حاحة أنه في عرسه yameghra wuccen حيث الضمض فيقول jallah a tamint n tissi gh imetáwn unzâr (ما أحلى الشرب ودموع المملر).

(5) - T. Yacine - Chacal ou la ruse des dominés - p. 43

وبسلاحه الخفي الذي يتيح له قلب العالم، وقلب معناه⁽¹⁾، فهو رمز للذكاء، وقوة العقل التي بها يتحدى القوة الفضة للسلطة (الأسد)، إذ يقال عن الرجل الذكي في الجنوب الشرقي⁽²⁾ (uccen n iryzen)، وفي القبائل: uccen n uccanen⁽³⁾، وقوة العقل هذه أكتسبها من تجارب الحياة وتقلباتها :

Inna s uccen : tenna ghifi ikkan ayad i icwwun⁽⁴⁾

فقد تراكمت لديه من صراعه المزدوج، وحرية المعلنة ضد جميع الأطراف (فهو مع وضد الجميع) خبرة دنيوية للسلطة (profane) من مكتسبات الدهاء والممارسة، دون أن يكون لها مصدر ديني (تيمزغيدا).

Uccen ur ikki timezgida ur ighri gh wallfth (أوشن) لم يتلق دروسا من الجامع
Lâaqel ka ddares tanna ghran ifhemtent (5) إنما يملك عقلا به يميز ويفهم الأمور

وفي مقاربتها لملاقة أوشن بالحيوانات الأخرى (الأسد، الثعلب، الحمار والقنفذ...) في الأدب الحيواني الأمازيغي القبائلي، وظفت تاسمديت ياسين زوجا من المفاهيم هو tihêrci/ nniyt⁽⁶⁾، "تيجرشى" الذكاء لا يفهم إلا في مقابلته بنقيضه ومكملة، وهو "نييت". كما نجد في ميث من ميثاات الأصول:

"في أحد الأيام، كانت "نييت" و"تيجرشى" جائعتين، ولم يكن بقرئهما ما تاكلان أو تشربان، فطلبت "تيجرشى" من "نييت" انتظارها فابتعدت، وعادت بعد فترة ومعها طعام، وبينما هما تاكلان و تشربان، إذا برجل يحمل عصا يتجه نحوهما. ذهلت "نييت" واستفسرت عن الأمر، فأجابها الرجل: "لقد سرفقتي تيجرشى" .. لكن "تيجرشى" ردت فوراً لم أسرفك و "نييت" شاهدة على ذلك، فأخذت نييت لتحديثها على انفراد وتخبرها بالأمر مهددة إياها قائلة؟ "لا يمكنك أن تخذليني وتنتكري لي، فقد أكلنا من نفس المائدة" ومنذ ذلك الحين وتيجرشى ونييت مترافقتان معا".

ف"إيزم" يمثل في الحكايات "nniyt" الإيجابية : الطيبة، وسلامة الطوية، والرزانة، الاستقامة، لكنه يمثل النظام والسلطة المطلقة القائمين في النهاية على منطق الهيمنة، وعلى الاعتبار لا على أساس مبدأ عادل، بينما يمثل الحمار aghynl ما يمكن اعتباره nniyt

(1) - ibidem - p. 14.

(2) - Ahmed Haddachi - Dictionnaire Tamazight- Français (parler des syt Morghad) - p. 193.

(3) - T. Yacine p. 45.

(4) - هتار - لمليف - المرجع السابق ص 138 .

(5) - عمر أمروير - الشعر الأمازيغي المنسوب إلى سيدي حمو الطالب - ص 98 .

(6) - T. Yacine - Chacal - pp. 35 - 48.

السلبية بما تعنيه من سداجة، وبلادة ولا مبالاة، وتناقل وثقة عمياء، أو ما يسمى ب
nmiya taghyult.

أما القنفذ فيمثل "تيحرشي" الإيجابية المكيفة حسب مصلحة جماعته، والتميزة
بسموها ودقتها، وتبصرها ونباهتها، بينما يمثل أوثن "تيحرشي" المبهمة المتقاطبة
حسب المصالح والمواقع بين الإيجابية والسلبية.

وكما يتضح فإن مفهوم تبحرشي وإن كان يجمع بين inisi uccen فهو متدبذب الدلالة،
ذلك أنهما يشتركان بالفعل في الذكاء، ويموضان معا بقوة العقل وتدبير الحيل ضعفهما
البدني، غير أنهما يختلفان في أبعاد هذا الذكاء وتوظيفاته، وفي العلاقة بالنظم
والأعراف، فإذا كان أوثن مثالا للارتجال، والغدر، وتدبير المكائد ضد الجميع، بما في
ذلك أشباهه من (أوثنان)، والخضوع للفرائز كما يتضح في الميث المرجمي، وفي
أسطورة اقتراسه للمعزة، فإن اينسي القنفذ عكسه، لا يخون الموثيق والمهود، كما يتجلى
من خلال أسطورة استأمنته فيها الحجلة (تاسكورت) على بيضها الذي وضعته في فج،
فوقف بجرسه، إذا بجمل يمر من المكان نبهه القنفذ كي يتجنب تكسيره، لكنه تعمد دوسه،
فضربه القنفذ بممود فشق شفته (إيلي أس أخموم)، فرد عليه الجمل بركلة شجت رأسه،
لذا شقت شفة الجمل منذئذ، وحملت القنفاذ آثار الشجة على رأسها منذ ذلك الحدث
فالقنفذ أمين، ولا يكيد لذويه الذين يتضامن معهم، بل ويذهب إلى حد تمثيلهم، ولا
يستخف بقيم الصداقة والتضامن، فهو يرجع كفة العقل، ويوظف ذكاء إيجابيا لفائدة
الفئة التي يمثلها، لنر مثالا لذلك من خلال الأسطورة التالية التي تفسر سر لون الجدجد
وجمعت من طاملا (le grillon) aburxs, asëkararray "ذهب القنفذ (بومحمد) والجدجد ذات
يوم في طلب حبوب الدرة aqqayn usengar، ويمد بحث مضم وجدا حبة واحدة، وفي
المساء أوقدا نارا وبدأ يتناقشان حول أفضل السبل للاستفادة من الحبة، فبينما أراد
القنفذ زرعها لحصد محصول أوفر، أراد الجدجد من جهته طبخها فوراً لأنه كان جائعاً.
أحتم الجدال بينهما حتى تطور إلى عراك بالأيدي، وتنافع نجم عنه أن فقد الجدجد توازنه
ليسقط في النار، فهب القنفذ إلى جلب الماء، فأطفأ النار وأنقذ صديقه، غير أن الجدجد
لم يتمكن من استعادة لونه الذهبي الذي كان يتمتع به قبل الحادث، ومنذئذ أسود لونه (1).

والقنفذ في الأسطورة تحلى ببعد النظر والحكمة حين اقترح زراعة حبة الذرة (الإنتاج)
بدل أكلها الفوري (الاستهلاك) ضدًا على المنطق الاستهلاكي الفرائزي للجدجد الذي
تملكته رغبة الجوع الآنية، ورغم الشجار الناشب بينهما لم يتخل عنه بل تداركه قبل
احتراقه.

(1) - N.Thaythay Ghazali p. 104.

والقنفذ في الميثولوجيا الأمازيغية (على غرار حيوانات أخرى مثل الغراب، الأسد، الدلبدل، القرد، السلحفاة، الخنزير، الفرس، البوم، الأرنب، اللقلق، الحرياء، الخفاش...) ذو أصل بشري. ينحدر من إنسان ارتكب خطأ (ولعل هذا ما يفسر الاسم الذي يعرف به في سوس "بومعند" إلى درجة نسيان اسمه الأصلي inisi أو inikf)، واحتفظ من أصله الإنساني هذا بالخبرة والذكاء الذي يمكنه من النجاة من الورطات والخطر، غير أن طبيعة الخطأ المرتكب تختلف حسب الروايات، في إحداها أنه يستمد ذكائه من كونه كان في الأصل قاضيا، يحرر عقودا (أراتن) مزورة، ويصدر أحكاما ظالمة، فمسخ قنفذا (بومعند)، لذلك احتفظ بذكائه (تبحرشي) وحيله (تاحرايميت) رغم تحوله، وأقلامه التي كان يكتب بها العقود التصقت بظهوره، فصارت أشواكا يحملها معه دوما (إيحاخان). وفي رواية أخرى أنه كان رجلا حمل إلى بيته كومة السدرة اليابسة (alutim n'ifrig) التي تصنع منها السياجات في يوم عيد ديني، أو عطلة طقوسية (تيكّا) فالتصق به (إيحاخان أيضا).

أما في تيمكيسين فيعتقد أنه كان رجلا يسرق كبات الخيوط tikurin n idd فمسخه الله كرة مغطاة بمفازل fuseaux صغيرة⁽¹⁾. وفي القبائل هو رجل سرق منفشا،

yuker aqercâd (cadre) فسأله صاحبه أن يعيده له fek yi inna yas bab uqerdac : aqerdac inu, d kec it yekern inn yas urt zêrigh araأخذمه الرجل / فانكر القنفذ
بعد أن استخلفه مالكه، فالتصق بظهوره ومسخه الله قنفذا inisi yughal d⁽²⁾.

أما أوشن فإن ميث أصله يرتبط بطبيعته الوحشية، فهو في الأصل كلب، أو هو والكلب أخوان صدرا من بطن واحد، تقول الأسطورة المتداولة بالقبائل⁽³⁾ (وسوس) اشتوكن (تحديدا) أيضا برواية قريبة جدا: "في الزمن القديم، كان أوشن والسلوقي uccay إخوة. كانا يرعيان القطيع معا حتى المساء، ذات يوم وخلال الرعي، وقعت شاة من جرف فاستفاثت، ولما كان السلوقي منشغلا، فقد هب أوشن لتجديتها، فوجدها جريحة (في رواية أخرى لأيت جناد بالقبائل وخزتها نملة⁽⁴⁾) فلحس دمها، لكنه لم يتمالك نفسه، فتمادى في امتصاص دمها حتى قتلها والتهمها (في رواية أيت جناد اقترح على الكلب مشاركته في التهامها فرفض) في المساء أثناء العودة إلى البيت، رجع السلوقي وسط القطيع، بينما أبعد أوشن ليظل وحيدا في الغابة، وخلال الأيام الأولى كان تيميسا حين يخيم الظلام ينتابه الندم على ما صنع، فاعتلى ريوة ذات يوم فتداى السلوقي:

(1) - E. Lacoust - Contes berbères du Maroc- p. 35.

(2) - T. Yacine - Voleurs de feu II p. 144 .

(3) - Brahim Zellal- Roman du chascol pp- 96-99.

(4) - Moulieras - Légendes et contes merveilleux de la grande babilie- p. 244.

طوبى لك أيها الكلب amarzeg ik ay aydi
تنام بين الأشياء la tegganed ger wulli

فرد عليه الكلب: اذهب بعيداً، لولا أفعالك الغريزية لكنت متلي.

لكن أوشن استرسل قائلاً: أنا وأنت أخوان، أنجبنا بطن واحد، فلنتعاهد على ألا يفترس أحدا الآخر.

فأقسم السلوقي: aahdegh ak s rebbi urk ccigh - عهد مني ألا أكلك
سخر منه أوشن ورد عليه:

aahdegh-k s rebbi ar anga k ufigh, arda k ccegh أقسم لك أني سأفترسك حيثما وجدتك.

بعد ذلك صار كل في طريقه (mkul yiwn yugh abrid nes)، ومنذ ذلك اليوم نشأت
العداوة بين الحيوانين وبين ذريتهما (نسلهما).

إن أوشن إذن هو هذا الكلب⁽¹⁾ الذي رفض التدجين، إنه كلب متوحش غريزي، بينما
الكلب هو بشكل ما (أوشن) فقد طبيعته الوحشية ليدجن، ويعيش في عالم مؤنس، ويدمج
في الثقافة المؤسسة للنظام، لذا تجعل الحكايات أوشن يندحر دائماً أمام الكلب، ويحذر
من ملاقاته، ويضرب له ألف حساب، بل إن مجرد التلطف باسمه يجعله يولي الأدبار في
بعض المواقف الحكائية...

في رواية أخرى لميث أصل (أوشن) نجد هذا الأخير راغضا المهانة، ثائراً ضد المعادات
المترسخة في مجتمع الكلاب، والتي يمتبرها جارحة للأنا الذكورية ومذلة، إذ يقال في
سوس (ايندوزال) : إن أوشن كان في الأصل كلبا aydi uccen iga yadelli ، لكنه رفض أن
تمتليه الكلاب، فثار ضدها واختار المنفى في الغابة id aqqlayn n, izug s tagant yugi att
وربما على هذا الميث تحيل العبارة التي تستعمل في (اشتوكن) للتعبير عن الامتناع
واستكار موقف مثل: mayan af izug uccen (من أجل ذلك اغترب أوشن).

(1) - في إيهامان يروى أنه كانت بين الذئب (أوشنان) والكلاب (إيشان) صداقة وأخوة استمرت حتى افترست الذئب جد الكلاب وكان
اسمه هارون؛ فضبت بينهم المداوة وطردوا إلى الغابة ، فكانت الذئب تقترب بين الغينة والأخرى من المساكن والنواوير لتسأل
الكلاب وهي تعوي أن تكون بينهما هدنة وسلم : Is illa lehna لا تنجيها الكلاب منك بجرمة افتراس جدما هارون
manza harun?

بخصوص سمة الذكاء المشتركة بين "أوشن" و "إينيسي"، تجدر الإشارة إلى أن ذكاء "أوشن" ظل فضاء محكوما بالفريزية، بينما ذكاء "إينيسي" تم تثقيفه وتهذيبه، ليصبح ذكاء مدنيا يمكنه من التكيف مع مختلف المواقف، ومن المرونة، وحسن التخلص ليتفوق على أوشن دوما في صراعاتهما الخفية (رغم أنهما في الحكايات غالبا ما يكونان شريكين أو رقيقين)، فإذا كان (لأوشن) ألف حيلة فإن للقنفذ حيلة ونصف فقط كما يقال، لكنها دائما الأفضل، لأنها تتجح حيث تفشل حيل أوشن الألف، ذلك أن هذا الأخير ذا الأصل الحيواني المتوحش⁽¹⁾ يفقد كل رأسماله من المكائد والخدع أمام القنفذ ذي الأصل البشري، ولا يحتفظ إلا بذلك الذي اكتسبه بالقوة وبحالته الفضة⁽²⁾، فانتصار القنفذ عليه إذن، هو انتصار للإنساني المدني على الحيواني البري، وذكاؤه أمام ذكاء القنفذ ينقلب أحيانا إلى نقيضه، ويستحيل غياب في مواقف حكاية كثيرة، فالقنفذ بطل ممدن يلعب دور الحكيم الخبير amusnaw في الميثولوجيا، وإليه تنسب المعرفة الدنيوية المتراكمة كلها في ميث امازيغي يفسر اصل انتشار المعرفة على وجه البسيطة: "كان دأدا لفاهيم / القنفذ أكبر عالم في زمانه، وكان بحاجة لا يكل من البحث عن المعرفة، قرر أن يجول العالم لطلب العلم، وجمع كل المعارف، حيثما وجدت، وبعد بحث طويل أدرك غايته، وحتى يحفظ العلم من الضياع والنسيان، قرر وضع كل المعارف في كيس لتعليقه في قمة شجرة دون أن يراه أحد، ولمزيد من الاحتياط والأمان، بحث القنفذ عن أكبر وأعلى أشجار الغابة، ولما وجدها قام بتمرير حبل الكيس حول عنقه، وضمه إلى صدره وبدأ يتسلق الشجرة، لكنه فشل في الصعود رغم أنه حاول عدة مرات، فيما ابنه الذي يرافقه كان يكتفي بالنظر والترقب، فلما رأى ضياع جهد أبيه في المحاولات، اقترح عليه أن يضع الكيس على ظهره بدلا من ضمه إلى صدره، لكن القنفذ رد عليه بجفاء بأنه لن يقبل أن يعلمه صبي كيف يتصرف، وهو أكبر العلماء، وفي كل الأزمنة، وعيئا استمر في محاولات الصعود، فقد كان الكيس يمنعه من التقدم في تسلق الشجرة، فاذعن في الأخير لمقترح ابنه، فتجح في بلوغ القمة، ومن هناك ألقى نظرة على صغيره أسفل الشجرة، ففكر، وقال: "أنا الذي ظننت أنني جمعت كل معارف العالم، لم أعرف أن بحوزة ابني معلومة ليست بكيسي" فالتقى بالكيس من أعلى الشجرة، وحين التقى بالأرض تفرق، وتشتت، فتناثرت المعارف في كل أركان الأرض الأربعة⁽²⁾.

وكما تم اختيار الأسد على قمة هرم السلطة في مجتمع الحيوانات لقوته البدنية، وهيبته، فإن حصافة القنفذ ومعرفته، جعلته يحتل موقع الزعامة في معسكر المهيمن

(1) - T.Yacine Chacal pp. 46 - 47.

(2) - N. Thaythay Ghozali p. 141 .

والميث جمع من طامطا ورواه شيخ (حمد بلحسن دويلالي 75 سنة - 1994)

عليهم الذين يمثلهم، ويحتلون أدنى الدرجات في تراتبية النظام والسلطة بسبب ضعفهم لصغر قامتهم، أو أوضاعهم الاجتماعية، فهو لذكائه وقوة عقله، انتخب كرئيس متزعم لهذه الفئة كما تقول الحكاية الأسطورية المتداولة بالأطلس الكبير (وادي نفيس)⁽¹⁾. فموقع إنييسي كممثل للمهيمن عليهم لا لبس عليه، ودوره واضح قياسا إلى موقع أوشن المتسم بالازدواجية والفموض والتدبدب كما أسلفنا، وهو دور جعله ينافس إيزم، ويهدده في سلطته القائمة فقط على القوة والكاريزما في مواقف حكاية كثيرة.

إن سلوكات أوشن وأفعاله التي تتراءى فيها نواياه كما يقول المثل (2) *ayenna itegga wuccen ayd ittedmu* ليست وحدها تحظ على الفوضى، بل إن أشكال تعبيره عن أحاسيسه أيضا مزيفة وهائلة بالمشارع الاجتماعية التي تقلب معناها إلى نقيضه، فعبارة (3) *imettawn n uccen* تعيد الدموع الكاذبة التي تدل على نفس ما تدل عليه عبارة دموع الغولة (4) *imettawn n teghwzent iccan tarwa nes*، كما تعيد عبارة ضحك أوشن في وجه الجديان (5) *tadësa n uccen s ighiden* معنى الضحك المزيف الذي يخفي نوايا خبيثة مبيتة، بل إن جسد أوشن ذاته يوحى بالتناقض والاضطراب، إذ يعتقد في إباحان أنه يموي بغمه ومؤخرته *ar isbuwwut s imi d uxwna*. وتعت الأشياء والظواهر المفترقة للنظام، وغير المتكافئة العناصر على تناقضها وتضادها بأنها بطن أوشن *ahëlig wuccen* في سوس، كما تعت تماما بطن الغولة *ahëlig n taghwzent*، مما يقرب أوشن من رمزية الغولة .. (6) *taghwzcht, tamzâ, tarir, tagrôd, tergu* المجسدة بامتياز للطبيعة الوحشية بدورها، لرفضها التدجين أو الانخراط في مؤسسة البيت، وبالتالي

(1) - تقول الحكاية الأسطورية إن الحيوانات المنرى اجتمعت لاختيار ملك لها في بينها، واتفقت على أن يترجمها من يكون الصباغ إلى رؤية شروق الشمس في المضي، فطلعت كل هذه الحيوانات موبع مشرق الشمس لترقب ظهور أولي أشعتها *izenzen nes izwaren* (إلا القنفذ (بومخند)، فهو وحده كان ينظر باتجاه الجبل الذي تترقب فيه، فمجرد أن أسفر الشماخ الأول، وقبل أن يلوغ في السماء انعكس على الجبل *isur-nan gh udnar* فراه القنفذ ودلهم عليه في الوجهة المعاكسة لما كانوا يترقبون، فحزروا ديبينه زعيما لهم

(2) - أورد محمد شفيق هذا المثل بصيغة أخرى في معجمه العربي الأمازيغي ج 3 ص 488 وهو كالتالي (2) *ur da idemmu wuccen ghas tenna iga* وتربيه الحرفي: لا يخطر ببال النبل إلا ما قد فعل، ومعناه: السهم الظن بالتأني إنما يقتضيه على أفعاله.

(3) - هذه العبارة تستعمل أكثر بالجنوب الشرقي

(4) - أصل هذه العبارة حكاية تمكنت فيها طفلة ذكية وأخوها من جعل تافزنت تلهم صغارها وهي تعتقد أنها اقترسهما.

(5) - Abdeslam Abdenour - Recueil de proverbes berbères - ammud n yinzan - p. 155.

(6) - يعتقد في سيرة (الرواية الأمازيغية) أن الغولة وتسمى *tergu* تتخذ شكلا آدميا وفي الآن ذاته شكل النمل (هذه المخلوطة أدمني بها الأخ مادغيس أومادي)، وفي القبائل يعتقد بوجود كائن رهيب يرتاد القبور يسمى *msiil yzekwan* عفريت أو نبي القبور يهاجم عابري المقابر ليلا على متن خيلهم وهو في حقيقته كما يعتقد كيم من دم لكنه يتخذ مظهر ذئب *uccen* ويعتقد أنه خلق من جسد المايوم *crapaud* (انظر *Edmond - Contes kabyles - p 93*). ولنفذ *msiil* للإشارة لاشك أن له علاقة بلفظ *msiil* الذي يدل في إباحان وإيدولوتان على فطس طرد وإبعاد الكائنات الشريرة أو الآفات المعروفة في سوس والقبائل بـ *asifed* - *rite d'expulsion*

النظام المؤسس بين أفراد الجماعة البشرية كما يوضح ميث أصل الفولة الذي أورده فروبونيو(1)، فأوشن بدوره مثل القولة متمرد ضد كل البنى، يعيش يومه لا ينتج شيئاً إملاقاً (uccen war ikesseb) كما يقال في الريف(2)، لا بيت له ولا أسرة : ur iâmmir taxamt كما يقال عنه في القبائل(3)، وكونه لم يؤسس بيتاً يعني أنه ينكر أهمية تكوين الأسرة، ويرفض الجنسية المدجنة الخاضعة للرقابة الاجتماعية لصالح جنسانية مطلقة العنان، مرتبطة بالطبيعة الوحشية، وخطيرة على النظام العام لأنها مضادة للطبيعة(4).

وهذا التقارب في الرمزية بين الفولة (السعلاة) وأوشن كما يتجلى في الحكايات فهو يتجلى أيضاً على المستوى اللغوي في معجم النبات، ففي مقالة القيم (ملاحظات حول المعجم النباتي الأمازيغي) لاحظ (Emile Laoust)(5) أن كثيراً من أسماء النباتات تم الحصول عليها عن طريق مقارنتها بعالم الحيوان، وانتبه أيضاً إلى أن اسم (أوشن) يستأثر بالخط الأوفر منها، كما تمكس اللاتحة التالية:

اسم النبات	تعريبه حرفياً	مقابله	مصدره أو منطقة استعمله
Adli wuccen	عنب الذئب	belladonne - طرب	سوس
Aberquq wuccen	خوخ الذئب	punus spinoza	القبائل
Azâlim wuccen	بصل الثب	scille maritime - عنصل	سوس - القبائل
Tara wuccen	****	bryone - فاشرة	القبائل
Tilkit wuccen	قملة الذئب	Bourrache - لسان الثور	امانوز(سوس)
Tidârin wuccen	رجيلات الذئب	erodium	سوس - أيت ويرا
Isni wuccen	عقد أو تاج الذئب	اسم لنبات متسلق	أيت باعمران
Adû wuccen	رائحة الذئب	****	ايشقرن
Tisila wuccen	حذوة الذئب	Thym	أيت سفروشن
Tikzinin wuccen	حريق الذئب	ortie - الحريق	أيت باعمران
Taufur wuccen	سيف الذئب	Glaieul - الدلبوت	معجم "ع.أ. شنيق"
Tagertilt wuccen	حصيرة الذئب	نفس النبات	نفس المرجع
tazart wuccen	تين الذئب	الخروع	نفسه
Ibawn wuccen	فول الذئب	lupin - لرمس	القبائل
Anetciw wuccen	فسوة الذئب	Lycoperdon	المعجم "ع.أ."
Tafsa wuccen	رشاد الذئب	raifort - الرشاد البري	نفس المرجع
Azuri wuccen	****	Morelle noire - المند الأسود	نفسه
asemmum wuccen	حمض الذئب	الديق - الهذال بقلة الملك -	الأطلس المتوسط
adal wuccen	ملح الذئب	gui fumeterre - القطر	أيداكنتيين -
aghrum wuccen	خيز الذئب		الأطلس المتوسط

(1) - Leo Probenius- Contes Kabyles- Tome I- pp. 27 - 32

(2) - H.Banhakia-Régénération de l'humain à - travers les symboles zoomorphes dans les contes Amazighes, Tawiza N 101 septembre 2005, p. 4.

(3) - يقال أيضاً في القبائل : إعرش أوشن ما هنا أور إيكي أرا إحام (الذئب ذكي لكنه لم يتخذ مسكناً أي أسرة) انظر

Dallet - Dictionnaire Kabyle - Français - p.97

(4) - T. Yacine- Chacal, p. 52.

(5) - E. Laoust mots et choses berbères, p. 502

وقد لاحظ (Laoust) أيضا أن أوشن يترجم في هذه التسميات المتنوعة صفة *sauvage* (بدية أو وحشية) المنطبقة على النباتات التي تثبت طبيعيا دون زراعة، أي تلك النباتات الممثلة للطبيعة البرية التي لم يتمكن الإنسان من التدخل فيها، أو تطويعها ثقافيا، وأنسنتها بواسطة الزراعة، وهو ما لاحظته أيضا بشأن (تاريل أو تاكروط أو تاغزنت) وهي المقابلات الأمازيغية للغولة *ogresse* في التراكيب التالية:

Agursel n'teryel (فطر الغولة بالقبائل) - *alemsir n' tagrôt* (جلد رحي الغولة بـ "إنتيفن)
Iqecucen n'tagrôt (حلي الغولة بإمفران) *êhbaq n teghwznt* (حبق الغولة بإحاحان...)

فالإنسان الأمازيغي يعزو ما هو خارج عن نظامه الاجتماعي والثقافي إلى الطبيعة الوحشية التي يجسدها أوشن والغولة (السعلاة). لذا يقسم النباتات والحيوانات والطبيعة عموما وفق ذلك، فالنباتات حين تمثل الطبيعة غير المدجنة، غير المؤنسنة، فهي تنتسب إلى أوشن أو الغولة، والدليل على ذلك أيضا أن نبات (الرشاد) مثلا يعرف عموما بـ "tafsa" "في الأمازيغية، لكن حين يقصد الرشاد البري *le raifort*، يعبر عنه بـ "tasfa wwuccen" رشاد أوشن⁽¹⁾، أي أن البري منه ينسب لأوشن .

وهذا التقابل بين عالم الجماعة الإنسانية المبنية على النظام والخصوبة، والطبيعة الوحشية المرموز إليها بـ (أوشن) هو الذي تمكسه بوضوح الصيغ الختامية التي يختتم بها أمازيغ القبائل بالجزائر حكاياتهم ومنها⁽²⁾:

أوْشْن لعنه الله	Uccen att inâl rebbi
نحن رحمنا الله	Nukkwni ad agh irhêm rebbi
أوْشْن اتجه نحو الدغل	Uccen irîh deg umadagh
ونحن مضينا في طريقنا	Nukkwni nerîh deg ubrid
هو رمانا بفطيرة فاكلناها	Netta yuwt agh-d s sfenj neccat
ونحن رمانا بجذمة فصرعنا	Nukkwni nuwt it s teqerrumt neghdêlt

ومنها أيضا: أوشن ذهب إلى الفيضة الفيضة، أنا سرت على الطريق الطريق، رمانا بتينة سوداء فاكلتها، ريمته بقطعة ملح فكسرتة.

(1) - محمد شفيق - المعجم العربي الأمازيغي - الجزء الأول مادة رشاد ص 427.

(2) - Lacoste Dujardin - Conte Kabyle - p. 23 et p. 147.

وهي صيغة أخرى: حكايتي انتهت، حكيثها لأبناء النبلاء، نحن ليرحمنا الله، "أوشان" لييدهم الله. (1)

وهذه الصيغ كما يتضح تقيم سلسلة من التقابلات بين الإنسان / أوشن، الطريق إلى القرية / الدغل (الفيضة)، الفطيرة / الجذمة souche، التينة السوداء / قطعة الملح، وهي متضادات تتدرج في إطار التقابل الرئيسي بين (أوشن) الطبيعة الوحشية الجافة العقيمة، وعالم الإنسان الثقافي الخصب، لأن الدغل أو الغابة مجال أوشن بامتياز، أما الطريق abrid فهو السبيل إلى القرية، حيث الجماعة الإنسانية، لأنه صنيعة ثقافية أسسها الناس، على التقيض من الغابة والأدغال، أما الفطيرة وتمررة التين، فرمز للطبخ والخصوبة، والجذمة الجافة والملح رمز للجذب والمقم.

وهذه الصيغ الختامية ستوضح دلالتها أكثر إذا ربطت بطقوس قديمة جدا اختفت اليوم تماما من القبائل Kabylie، يكون أوشن فيها ضحية تكفيرية victime expiatoire ويحمل بكل الشهور التي يجب إبعادها عن القبيلة، وهي طقوس لا تزال تعرف في الجنوب باسم asifed wuccen، وتؤدى في يناير أو عاشوراء وخصوصا في الأطلس الصغير، وقد وصفها باقتضاب E.Laoust في دراسته المطولة عن أسماء وحفلات نيران المباحج في الأطلسين الكبير والصغير (2)، ففي إيداوژدوت وأيت باعمران وأنزي مثلا، يقتبس الأطفال أو الشبان أو النساء شملة asafu، asefed من نار المباحج feu de joie (3) التي يتم إشعالها في عاشوراء byannu أو يناير حسب المناطق، ويتم رميها في القرية أو الدوار المجاورين مرديدين: nesêrd ak ayuccen s dar ayt .. أي دعوناك يا أوشن إلى قرية أيت فلان (ويتم تسمية القرية أو الدوار المعني)، ويدلا من القيس يحمل إيداوگيضيف مجسما يصنع من كسب تمار أركان tazegmmut (أو التراب في أمانوز) ويكون بحجم قبضة اليد، ويرمونه على التخوم الفاصلة بين مجالهم الترابي ومجال القرية المجاورة inger ikalen عصرا

(1) - H. Basset - Essai- pp. 74 - 75.

tamacahut inew lwad lwad,
iwigtht id i waraw lejwad
uccanen rebbi att n iwewet
neknî, lîr ad neghellel

من هذه الصيغ بالمازيغية هي القبائل

tamacahut inew lwad lwad

ssawlegtht i waraw lejwad

uccen ad t iqqed, neknai ad sgh i3fu rebbi

(2) - E.Laoust - Noms et cérémonies des feux de joie chez les berbères du haut et de l'anti-atlas Hesperis(suite) pp. 307-316.

(3) - تسمى نيران المباحج بأسماء عديدة حسب المناطق مثل أحمادجو - أساركو - تاكغوت - تاجافوت - تاورفوت - تاندافوت - تافدافوت - فيبرغين، والملاحظ أن بعض المناطق لا تزال تسمى هذه النار أوشن رغم انقراض طقوس asifed wuccen لديها كما ذكر لاويست

takwzin⁽¹⁾ مخاطبين رعاتها: neluh awn in uccen. وفي إيلين وأيت بناصر يتم تغطية الجسم بأسمال، ويصنع له رأس من لبدة النخل، ثم بعد أن يتسلى به يضرب بالحجارة والعصي، ثم يحرق، إذ يعتقد أن الينابيع مستنضب إذا لم يؤدي هذا الطقس. في مناطق أخرى كإيندوزال و ayt bu irig يتم ذبح وإحراق أو شئ حقيقي لنفس المناسبة بعد الإمساك به حيا بواسطة عملية إحاشة battuc. ففي إيندوزال يقاد نحو المحرقة مكسوا بأطمار، ورأسه مغطى بقناع مقطوع من القرع taxsayt، ويتولى أحد ineflas ذبحه قبل الفجر، وسلخه ورميه في النار لاقتسام لحمه بين الحاضرين. أما رماده فيجمع بغاية لينثر خلال موسم الزرع في حقول الشعير، إذ تعزى إليه مزايا تخصيبية خاصة. طقوس أخرى مشابهة وصفها لاووست لدى أهل amezwar ilalen iferd، لكنها في طور الاندثار الآن إن لم تختف نهائيا الآن في بعض المناطق ولم تبق منها إلا صيغ تهديدية يتم من خلالها استدعاء الذئب لمحاكمة خارج مجال القرية aserūd wuccen.

إن إبعاد أو شئ أو دفنه⁽²⁾ أو إحراقه في هذه الطقوس عموما يمثل رمزيا طرد expulsion قوى العقم والشر والطبيعة الوحشية المهددة لخصوبة أرض القرية وماشيتها ومحاصيلها الزراعية، لكن أكله في شكل تناول قربان communion يثير فضول لاووست ويجعله يطرح - وبدون حماسة- فرضية الطوطمية totémisme لتفسير هذا الطقس الاستثنائي.

ومهما يكن من أمر، فإن النتيجة التي لا غبار عليها، والتي يخرج بها الباحث من مقارنة طقوس asifed wuccen بسوس، والصيغ الختامية للحكايات بالقبائل هي أنها تحمل، وكما خلص إلى ذلك H.Basset⁽³⁾ رواسب معتقدات دينية وميثولوجية أمازيغية قديمة، يبدو أن أو شئ قد حظي فيها بمكانة متميزة، وأن دراسة هذه الرواسب والعادات الشمال إفريقية المستمرة إلى يومنا هذا، من شأنها أن تلقي بعض الضوء على إسهام أو شئ في الحكايات، وعلاقته بهذه المعتقدات والطقوس التي نستطيع الجزم بأنها نجد فيها آثارا لتاريخ مكبوت مرتبط بالازمنة الماقبل إسلامية، وبالماضي السحري الديني الأمازيغي المميز لهذه

(1) - في أماوز وولت wult بألفاً يؤذي الطقس في وقت الغروب tiw wudeci وهي tyyidid المشاء في ايد.اوسلال حسب لاووست.

(2) - في الطقس الذي سله لاووست من هواره ويسمونه أو شئ أو مشهور يمنح الذئب من طرف خراف ويضمونه على عتبة الممسد يقفون له ويرقصون حوله ويرسمونه بالتر والاوز هلكين: هذا نصيبك يا أو شئ أو مشهور، ثم يودعونه ليلا في الممنع المعروف بأخريش من الممسد حيث يملكون في الصباح فرجهم لينقوه بعد ذلك في المقبرة.

(3) - H.Basset - Bessi, p. 129.

المنطقة من العالم، وحيث الحضارة الأمازيقية اغتنت منذ عصور بعيدة بالتأثيرات المصرية والإفريقية والمتوسطية (1).

والآن وقد انجلت رمزية أوشن المرتبطة باللائظام والطبيعة الوحشية، فما هي علاقة " تامغرا ووشن " بالظواهر الجوية الحاملة للاسم ذاته ؟

1 - الميث المفسر لتامغرا ووشن :

ثمة ميث متداول بجنوب المغرب (تازناخت) يحكي أن " كل الحيوانات في بداية الكون، تزوجت كما تقتضي القاعدة من داخل فصيلتها : الأسد izem من اللبوء، الجمل (أرم) من الناقة، والأرنب awtıl من أنثاء.. الخ، إلا (أوشن) فقد رفض ذلك المبدأ، وامتنع عن الزواج من أنثاه tuccent، فخالف القاعدة حين تزوج من أتان taghyult مما أثار احتجاج الحيوانات وغضبها من شذوذه، فقامت بطرده إلى قمة الجبل zzân gis s wafa udrad بعيدا عنها، فأقسم على أن يكون مصدر فوضى وتشويش ومماندة باستمرار iggull ar ig aâgab udrar بحيث يخالف كل الأعراف، وصوت الرعد- يضيف الراوي- ما هو إلا صوته لترهيبها وتخويفها، ويسبق دائما هطول المطر إيدانا بالاحتفال بعمره "

إن أوشن يزعزع أركان إحدى المؤسسات الاجتماعية الأساسية في المجتمع، وهي مؤسسة الزواج، ويعلن تمرده على البنى الجماعية القائمة ويضع أسسها الأنثروبولوجية موضع مساءلة، فالزواج بالنسبة له ليس مجرد عقد اجتماعي يبني على اقتران شخصين من جنسين مختلفين (ذكر / أنثى) بل هو تعسف واعتباط ثقافي arbitraire culturel يقوم بإعادة إنتاج نظام غير عادل تكون نتائجه الاجتماعية والثقافية والإثنية مصيرية وحاسمة بالنسبة للجماعة (2)، إنه إحدى البنيات التي يوظفها المجتمع للضبط وممارسة الهيمنة الرمزية، وشرعنة الثقافة السائدة، ودعم الهوية الاجتماعية للجماعة، لذا فإن إعادة النظر في البناء الاجتماعي وتعديله يقتضي بالنسبة لأوشن مراجعة قواعد الزواج، لذا يبدأ بتقييد النظام الاندوغامي، والانحياز إلى نظام الزواج الخارجي exogamic باقترانه بحيوان من خارج فصيلته (الأتان taghyult)، الأمر الذي أثار حفيظة بقية عناصر المجتمع وفئاته (الحيوانات الأخرى)، ورات فيه تهديدا للبنيات القائمة، وتحديا لها، فقامت بإقصائه ونفيه عن جماعتها، ليعلن تطرفه، ويوسم بالمخالفة والشذوذ كما يقول الميث، وهو ما يمكن من فهم دلالات الألفاظ التي اشتبهنا في كونها مشتقة من (أوشن) في المعجم العربي الأمازيغي للاستاذ محمد شفيق (awccen, iwccen).

(1) - T. Yacine - Chacal, p - 108.

(2) - T. Yacine- Chacal - p. 80.

والحقيقة أن أوشن، وهو يتخذ مبدأ رفض الزواج الاندوكامي مدخلا لثورة عميقة ضد تأسيس الأسرة، ومبدأ الزواج ذاته الذي يبنى على تقييد وضبط الجنسية *sexualité*، وإخضاعها لقواعد اجتماعية صارمة، إنما يرفض الانخراط في الثقافة السائدة والهوية الاجتماعية المشروعة لأن ذلك معناه التخلي عن هويته العميقة القائمة على حرية فردية تامة وعلى جنسانية لا تضيقها أية بنية كما سبقت الإشارة، لذلك يتذرع بالرغبة في تحقيق العدالة *équité* لتنفيذ رغبته في تغيير المجتمع العتيق القائم على الزواج الداخلي *endogamie*⁽¹⁾ (زواج الحيوانات من نفس فصيلتها)، فيقترح في الرواية القبائلية لهذا الميث إجراء قرعة *tasghart* بين الحيوانات لاختيار القرينة كتمبير عن اعتبارات الزواج عامة، واتفاقية الزواج الداخلي الذي ينطوي على رؤية للعالم ترسخت إلى حد أنها أصبحت بديهية مسلما بها، أي أنها أصبحت طبعاً مترسخاً أو *habitus* وهذا ما جعله يشيد بالتمازج الثقافي الذي لا يمكن أن يتم دون تزاوج وتمازج اللاتنيات والأعراق (الفصائل) المختلفة وإلغاء الطبقات أي بالزواج الخارجي *exogamie*⁽²⁾.

تقول الرواية القبائلية لميث *tameghra wuccen*⁽³⁾: " ذات مرة حدث شجار بين أوشن وقرينته، فقرر الزواج ثانية، وبعد استشارة القنفذ *inisi* عقد اجتماعاً ضم الحيوانات، فقال لها: "أيها الإخوة، إنني أرى من واجبي أن أنبهكم إلى عادة مؤسفة يجب تغييرها في الزواج، لماذا مثلاً لا يتزوج الأرنب إلا من أنثاه *tawtult*، والحمار لا يتزوج إلا من أتان *alghem ittagh kan talghemt*، والجمل من الناقة *aghyl ittagh kan taghyult*، إن هذا الأمر ضد العدل والحس السليم، ينبغي عقد قرانات مختلطة لتختلط أنسابنا بحيث يستمد أحدها من الآخر ما ينقصه من ذكاء أو قامة أو قوة، فيكون أبنائنا كلهم خالين من العيوب ومتكافئين.

لقد كان أوشن يومها خطيباً مفوها *bab n wawal*، فوافقت الحيوانات على التغيير الذي اقترحه، فجمعت إناثها، فأجرى لها القنفذ *inisi* قرعة *tasghart*، وكان من نصيب أوشن ناقة (تالغمت)، وكان من نصيب الجمل أنثى اللذئب السوداء اليابسة العظام، *tuccent taberkant taqurant* فقام للاحتجاج، لكن القنفذ أسكته بقوله: لقد حسم الأمر، وصدر الحكم، فأخذ منه أوشن أنثاه، وفوق ذلك قام بختانه بمساعدة من القنفذ.

(1) - يبدو أن المجتمعات الأمازيغية التقليدية تحاذر إلى الزواج الداخلي أكثر *endogamie*. وثمة أمثال تدبر من ذلك مثل *awrn negh deg deg ulemisr negh* (أزواج بلاد بني المره بينه (سوس) *azéru n tmazirt as a ybennu yan* ملحنينا في رحانا (القبائل).

(2) - T. Yacine - Chreul - pp. 82 - 83.

(3) - B. Zellal - Roman de chreul, p. 70 - 77.

سر أوشن لمروسه الجديدة، فهي لا ينقصها شيء في قوامها وقوتها وطاعتها، لكن مشكلتها أنها كانت أضخم منه بكثير.

و بمناسبة زفافه أقام أوشن حفلة، لكنه لم يحترم التقاليد اللائقة المعمول بها في الأعراس القبايلية، فهو لم يحضر لها جهازا *trousseau*، ولا وصيفات، ولا مأدبة. لقد كانت حفلة مسخيفة *tameghra tamessast*، ولما زارته الحيوانات لتهنئته آملة في تناول وجبة جيدة في العرس، لم يقدم لها ولو لقمة واحدة من الطعام.

أما أيت ربي (الملا الأعلى) *les gardiens* فقد عبروا عن سخطهم على هذا النوع من الزفاف بمؤثرات عدة في السماء، فقد اختلط المطر *ageffur* والشمس *itfi* وقوس قزح *taslit unzâr* والرياح *adu* والبرق والرعد والبرد *abruri* حتى خيل للناس أنها نهاية العالم *ghilen midden at tenger ddunit*، فخرجت الحيوانات تصرخ ضد أوشن وتقول:

أهريوا، أهريوا	rewlat; rewlat
المطر، الشمس	lehwa, tafukt
أوشن تزوج	uccen yiwi d tamettût
أهريوا، أهريوا	rewlat, rewlat
ولم يقدم لنا ولو صحنا	ur agh d ifki taqessult
ليعطه الله دملا	ad as yefk rebbi taqezzult

أما أوشن فكان يرميهم بالأطباق الفارغة، حتى كسر كل أواني بيته.

عاش أوشن مع الناقة تالغت حيناً من الزمن، ولما تأكدت له ضالته أمامها، اتخذها دابة للحرث *yerra-t i teyerza*.

إن أوشن في هذه الرواية القبايلية كما في رواية تازناخت انتهك القواعد والحدود الاجتماعية، وخرق النظام الذي ليس حسب *Pierre Bourdieu* سوى إدخال مبدأ التمييز والفصل بين أشياء العالم، وتوزيعها على طبقتين متكاملتين، وتقسيم الكون إلى كيانات متقابلة متعارضة، أو صفوف من الأضداد، ف رؤية العالم *vision de monde* تعتبر تقسيماً للعالم *division du monde*⁽¹⁾. والحد بين هذه الأضداد يؤدي إلى ظهور الاختلاف والأشياء المختلفة بواسطة مؤسسة اعتبارية تميز بين الأشياء المفصولة *séparés* ميزاً مطلقاً لا يمكن اختراقه إلا بواسطة فعل سحري، هو الخرق الطقوسي *transgression rituelle*،

(1) - P. Bourdieu-Sens pratique, pp. 348-349.

ويشكل التضاد بين الجنسين (ذكر / أنثى) نموذجاً لمبدأ التقسيم الأساسي بين أشياء العالم، إذ يستتبع كل الأضداد الأخرى: مثل (جاف/ رطب، سماء/ ماء، نور/ ظلام...) ويمكن انطلاقاً منه إعادة إنتاج، وفهم كل الأفعال والرموز الطقوسية التي تستهدف إما توحيد وجمع الأضداد المفصولة (كالعرس "الزواج" أو الحرت) أو فصل الأضداد المجتمعة أو الموحدة (كالحصاد وقطع النسيج لانتزاعه من النول)، ومبدأ تنظيم mise en ordre العالم يعتبر أساساً لهذه الأفعال الطقوسية التي تتوخى جعل الانتهاكات الضرورية للحدود والمستحيل اجتبابها شرعية ومباحة، ذلك لأن كل الأفعال التي تتحدى النظام الأصلي القائم على هذا الفصل بين الأضداد، تعتبر أفعالاً خطيرة تهدد الأفراد الذين قاموا بها، وعبرهم الجماعة كلها (1).

وتدخل طقوس الزفاف (تامغرا) ضمن هذه الأفعال السحرية التي تهدف إلى إباحة جمع الضدين (رجل/ امرأة)، بل وتدخل ضمنها كل طقوس الاجتياز rites de passage التي لاحظ (Van Gennep) أنها تمتلك كلها خاصية مشتركة تتمثل في كونها ترمي إلى أن تضبط وتنظم سحرًا اجتياز حد سحري يتأرجح ويتقاطب (Pivote) فيه العالم كعتبة البيت (2).

إن أوشن إذن خرق حدا اجتماعياً بزواجه من خارج نوعه من نافذة أو أتان (حسب الروايات)، وهما حيوانان بينهما وبينه فارق كبير لن يتيح له تأسيس أسرة، أو الإنجاب، والإسهام في توسيع قاعدة المجتمع، فالفصل بين أضداد ومتناقضات (أنظر الخطاطة) دون فعل طقوسي ودون احترام الميثاق الاجتماعي الذي يفترض إطعام الضيوف، لاسيما وأن (تامغرا)، وما يتم فيها من مؤاكلة وتقاسم للطعام، هي مناسبة اجتماعية لدعم الأواصر العائلية، وإعادة ربط الوشائج مع الأهل و"التشارك في الملح تيسنت"، ولم يكتف أوشن بكل ذلك، بل بلغ أقصى درجات الاستخفاف بالأعراف، والاستهانة بالنظام، بتسخيره للعروس (النافذة) في جر المحراث!

Δ أوشن	Ο تألفت / تاغيولت
حيوان متوحش (لاحم)	حيوان مدجن (عاشب)
ضد الإنسان	لصالح الإنسان
الطبيعة الوحشية/ اللانظام	الثقافة / النظام
نحافة وصغر البنية الجسمانية	ضخامة البنية

(1) - هذا ما يفسر لماذا يستتبع مباح الدجاجة كالكبش ويتشاور منه، في سوس والقبائل معا وربما في مناطق أخرى، فهي تتهلك الحد الفاصل بين الجنسين، ويتوجب على مباحها كمثل طقوس يحمي النظام، ويندأ مخاطر خرق الحدود. وفي هذا يقال شعر في الأطلس الكبير أو تافراوست ثا يودن اقترس ك بض أمزوارو أماديكس أماد باب نس ايدخ ثان يمزورا

(2) - Van Gennep - Rites de passage - p. 17

لذلك اعتبر اقترانه هذا مضادا للطبيعة *contre nature*، لأنه نموذج للزواج غير المتكافئ *mesalliance* خلخل نظام العالم الاجتماعي، ونظام العالم الطبيعي معا، ذلك أن النظام الطبيعي يشكل استمرارا للنظام الاجتماعي ويعكسه، فكلاهما مترابطان، وما يخل بأحدهما يؤدي إلى اضطراب الآخر⁽¹⁾ وهذا ما يفسر كون انتهاك الحدود الزمنية المشكلة للنظام الطبيعي في رواية القبائل للميث (البرد *abruri* - العاصفة - قوس قزح الشمس *tafukt*)، قد برر بكونه عقابا على انتهاك حدود اجتماعية.

وكما قدم أوشن نموذجا لزوج غير متكافئ مع ناقة أو أتان في الميث السابق، فإنه يعتبر بطلا لزوج آخر مخالف للطبيعة، وخارج نوعه في ميث دونته *Viviana Paques* بمطماطة⁽²⁾ حيث يقطن بقية ممن يتكلمون الأمازيغية بجنوب تونس، وهو ميث ذو طابع كوسموغوني (مرتبط بخلق الكون *cosmos*) يضطلع فيه أوشن بدور رئيسي في الخلق والتأسيس، هذا موجزه : " إن الذئب صعد إلى القمر مرتين ليسرق قطعة منه، ففي المرة الأولى اقتلع جزءه السفلي، فصار القمر منفثا كرحم امرأة، وفي المرة الثانية مكث فيه 82 يوما، وعاد إلى الأرض محملا بقطعة أخرى سرقها، وسقطت القطعتان في بركة، وكونت كل واحدة منهما نجما، هذان النجمان الناشئان عن القطعتين المقتطعتين من السماء الأولى، أي القمر، صعدا بعد ذلك إلى السماء، ونشأت عنهما بقية النجوم...

ويروي الميث كيف أن الذئب البدئي بعد أن سرق قطعة القمر هبط تحت الأرض، فتزوج امرأة جنية تسكن أعماق الأرض، ثم صعد من جديد وتزوج أمها، ومن هذا القران تولدت كل الحيوانات الحالية التي تعتبر ثمرة زنا المحارم *inceste*.

وتؤكد *paques* بأن هذا الميث يرتبط بالابتهالات المطرية التي يتغنى فيها الأطفال في جنوب تونس (بعرس الذئب) والمشار إليها في مقدمة هذه الدراسة.

ويضيف الميث انه بعد سرقة قطعة القمر، قام الغراب بذبج الذئب، وتقطيع جسمه إلى 48 قطعة، فرمى بعضها في الجبل حيث استعملت كسماد، وتحول جزء منها إلى صفار الذئب، وجزء آخر امتزج بالتربة التي يحراثها آدم وحواء، فاخترطت حواء التلم الأول الذي زرعه شعيها، واخطت آدم التلم الثاني ليزرعه قمحا. ومن التلم الثالث خرجت أشجار النخيل، ومن التلم الموالي خرجت أشجار الزيتون، ومن الأخير أشجار التين تبعاً للتراتبية

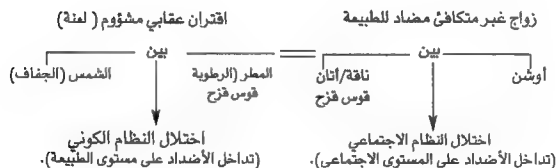
(1) - Roger cailliois - L'Homme et le sacré - p.32

(2) - Viviana Paques - Arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du Nord Ouest Africain - pp. 415 - 417.

التقليدية لهذه الأشجار في كل بلاد مطماطة. وهكذا شكل ذبح الذئب والتضحية به السبب في ظهور الزراعة والنبات. أما الغراب فقد قسم لحمه بين أفراد أسرته ومزج دمه بالماء فصنع منه الخمر، واستعمل جلده كثوب.

إن هذه الكوسموغونية تتم عن غنى عناصرها، والذئب⁽¹⁾ فيها كان سببا في نشأة النجوم بعد سرقة قطع التمر وكان الأصل في خلق الحيوانات المترتبة عن زواجه الرهاقي incestueux من جنبة تحت أرضية وأمها فوق الأرض، كما أن عظامه كانت الأصل في ظهور الأشجار ودمه الأصل في الخمر بعد مزجه بالماء، كما أنه يتميز بكونه يخرق كل الحدود التي تفصل بين الأضداد ويستتر بكل نظام، فهو ينجز رحلتين إلى السماء أفضيتا إلى سرقة قطع القمر ورحلتين في الأرض (أسفله، وفوقه)، وأفضيتا إلى زيجتين مضادتين للطبيعة مع كائنين خارج نوعه (امراتين جنيتين).

إن الخرق الذي تعرض له النظام الاجتماعي والطبيعي (انتهاك الحدود بين المراحل والأضداد...) في ميثاث أوشن انعكس على النظام الكوني عموما ليمرّف حالة اختلال في ظواهره، وحدوده الزمنية عبر عنه ب (تامغرا ووشن) التي تمثل حالة تنافر كلي، وانقطاع نظام تتعاقب فيه الحرارة والبرودة، الرطوبة والجفاف، الشمس والمطر. لذا فإن المرسال الضمني في الاقتران بين النظامين هو أن القوانين البشرية بمثابة قوانين يتأسس عليها توازن الكون، وأن القواعد الاجتماعية سنّت لإرساء التوازن الاجتماعي الذي يعد بدوره تأسيسا لنظام الطبيعة بأكمله:



(1) - هذا النور المنسوب للذئب في هذا الميث يجلّمنا تتسائل عن علاقة محتملة مع anubis الذئب في الحضارة المصرية القديمة المجاورة والمتفاعلة مع الحضارة الأمازيغية بحكم العوامل الجغرافية والتاريخية مما، والذي تسند إليه الميثولوجيا وظيفية جنائزية، فهو محنل momificateur، وهو من حنط osiris، ويرتبط بمهمات الملك المتوفى.

وبالتالي فإن أي إخلال بالحدود الاجتماعية، أو النظام المؤسس اجتماعيا دون شرعته بواسطة الطقوس، أو أي تعديل لم يندرج في إطار الخروقات المتحكم فيها والخاضعة للقواعد والرقابة الاجتماعية، يعد ثورة مشؤومة أو لعنة تؤدي إلى اختلال في النظام الكوني، وتهدد توازنه.

وإذا كانت طقوس الاجتياز كما أسلفنا تستهدف ضبط وتنظيم اجتياز الحدود السحرية، فإن (أوشن) لم يلتزم بها ولم يحرص على نظامها القائم على تيسير وإباحة العبور التدريجي من وضع انطولوجي، أو فئة عمرية، أو جماعة، إلى وضع فئة عمرية، أو جماعة أخرى. فتامغرا ووشن- يقول أهل إيجاحان هي الفترة التي يقترن فيها المطر بالشمس والضباب، لأن أوشن ولد في هذا الظرف، وخن فيه، وأقيم له احتفال المقيمة (السبيع)، وتزوج فيه في الزمن الميثي المعروف بزمان (كوكرا): Tameghra wuccen igat tizi iligh tella tagut d'unzâr d tafukt, acku ilul gis uccen, zzâlen as gis, skren as gis ssibâ, taheln as gis.

فالانتهاك/ الخرق هي إحدى خصائص أوشن الذي لم يحترم طقوس العبور، ولا تسلسلها، ولا دورها الطقوسي، بل قام بتكثيفها والمزج بينها، رغم انفصالها في ظرف واحد، فخلق تشويشا في النظام الزمني والاجتماعي، وخرق كل الحدود بينها في الزمن الميثي، ليتولد عن هذا الخلط ظواهر كونية مماثلة تجلت في شكل (تامغرا ووشن)، حيث تلتقي الحدود بين المتناقضات والظواهر المنفصلة زمنيا (شمس# مطر# ضباب# قوس قزح⁽¹⁾). كما ألقى أوشن الحدود بين عالمي السماء والأرض، بين الزواج من الأم والزواج من بنتها، وحينما خالف نظام الزواج عموما باقترانه مع حيوان خارج نوعه (الناقة/ الأتان)، وحين تزوج دون إقامة عرس (تامغرا).

والزواج إذ يمثل "مناسبة للعبور من مجموعة سوسيو دينية إلى أخرى يغادر فيها الزوج الشاب جماعة العزاب لينخرط في جماعة أرباب الأسر في التنظيم الاجتماعي، فإنه ينطوي على توتر ويؤدي إلى اندلاع أزمة يجب تفاديها بشرعة هذا الزواج وإباحتها بالانتهاك الطقوسي المتمثل في العرس كطقس مسحري للاجتياز والعبور"⁽²⁾.

(1) - إن اقتران أوشن بالشمس والتدخل في الظواهر الكونية جعله يرتبط في سوس بالضباب tagut إذ من الأقوال المأثورة ifelt gh illi gh tefall taut uccen تركه حيث يترك الضباب الذئب وهو مثل ضرب في حالة خذلان أحد. تلك إن الضباب لإيمان إليه قد يوحى ظاهريا بالطوبى لكنه سمرعان ماينتقل إلى حرارة شديدة، لذا يقال wuccen tagut yasi tarwa nes dar waman tagut izêra فالضباب : رمز للامتنع indeterminé لمرحلة من التطور تتسم بعدم تمايز الأشكال فيها بعد Chevalier Dictionnaire des symboles - p.149 إنه إذن رمز للشمس ومرحلة العبور بين الأضداد وعدم الوضوح ممثلا منطق السمة فلا هو أبل ولا هو نهار محض، مما يقرره من رمزية أوشن مثله في ذلك مثل الملبس أي الفترة ما بين المغرب والعتمة أو الساعة من آخر النهار وأخر الليل وتعرف بالأمازيغية أيضا ddel uccen أي غشيت tdel (يراع فيها الإغما) الذئب (انظر محمد شقيق - المعجم العربي الأمازيغي - الجزء الثالث - مادة ملس - ص 148).

(2) - Mercen Eliade - Sacré et profane - p.157 .

يبدو أن (أوشن) يعتبر حيوانا ميثيا لعب دورا كبيرا في الميثولوجيا الأمازيغية بشمال إفريقيا⁽¹⁾، امتدت آثاره إلى العاميات العربية المتداولة بالمغرب الكبير، والتي تشكل ما يمكن تسميه بالثقافة الأمازيغية الضمنية أو الكامنة *culture berbère lato sensu*، لكونها تتداول استعارات وتعايير وألفاظا أمازيغية، وتحمل كيفيات وجود وفعل تترجم هذه الثقافة القديمة (عرس الذيب وما يرتبط بهذا المعتقد أوضح مثال). وتؤكد الكوسموغونية المطماطية السابقة هذا الدور الميثي الكبير الموكول إلى (أوشن) في المتخيل والميثولوجيا الأمازيغية، إضافة إلى الحضور الكثيف للذيب في حكايات شمال أفريقيا، والتي تحمل أصداء الميثيات (mythes) الأمازيغية القديمة، وامتلاكه لنفس الدلالة الرمزية فيها تقريبا، فضلا عن تماثل المعتقدات المرتبطة (بتامغرا ووشن) في بلاد الأمازيغ على امتدادها. فهذه معطيات تؤكد كلها ارتباط أوشن بتأسيس الكون وبالفوضى المستهدفة لنظامه، والتي تجسدها زيجاته الشاذة التي استتبها إختلال النظام الكوني بأسره، نظرا لتفاعل السستيم *systemes* الاجتماعية والطبيعية.

وانطلاقا من كون دراسة الأدب الشفوي الأمازيغي الذي يطبع الثقافة المغاربية، ويؤثر فيها بعمق، يمكن أن يشكل منظورا متميزا لمقاربة الأسس الأنثروبولوجية لالتباس وازدواجية *ambiguïté* المثقفين، وثقافة الدهاء والمكر *ruse* (2) التي تشكل أساسا لها، ويتيح تبعا لذلك مباشرة مقاربة أنتروبولوجية سياسية لأنظمة السلطة، فإن تاسعديت ياسين قد جعلت من أوشن ممثلا للمثقفين في عالم البشر، بالنظر إلى رمزيته المرتبطة بقوة العقل في الحكايات مقارنة بالقوة الفضة للسلطة (الأسد)، و دوره في تغطية هذه السلطة، فتوة أوشن لا تكمن في مقوماته البدنية، ولا في أصوله الاجتماعية، وإنما في قدرته على اجتراح المعنى، وفي عمله السياسي في علاقته بالسلطة، إما بالانخراط المصريح فيها (بمنحها الشرعية، وبالتغطية عليها)، وإما بالاحتجاج عليها (بكشفها)، أو بممارسة الهيمنة على الأدنى منه مكانة، لذلك فتقوته تتحدد بموقعه المرتبك بين قطبي السلطة، وبإبداعيته الفكرية، وبناء عليه، فإن هذه السلطة نظرية ومجردة، وتوظف كنموذج يمثل كل من وجدوا أنفسهم بقوة التاريخ مجبرين على اللجوء إلى متنفس الكتابة للتعبير

(1) أوشن يمثل في الميثولوجيا الأمازيغية تقريبا مايمثله الثعلب *yurugu* (الذي يستبدل أحيانا بالذيب) في ميثولوجيا الدونكون بمالي، ودوره شبيه بالدور الذي يلعبه الأرنب السرداني *littérature soudanaise*، أو دور العنكبوت في حكايات خليج غينيا، وهو في الآن ذاته كاتب *Loup* والثعلب *Renard* في الحكايات الأوروبية، خادع ومخدوع، مكر ومزاح، ذكي ومسخور منه.
(2) - وتمثل ثقافة المكر والدهاء في لثعلب الفخاخ وتسميها الآخرين .

عن المكبوت، فموقع أوْشَن في الفضاء الحيواني يجلي ويبرز البنيات الاجتماعية والذهنية التي تشكل أصل ممارسات من يتواجدون في موقع مماثل له في الفضاء الاجتماعي⁽¹⁾، فعلى غرار أوْشَن فإن المتقف إما أن يقوم بالتغطية على السلطة، أو يقوم بكشفها، وهو ما تعبر عنه الاستعارة الذكية في الحكاية الأمازيغية حيث يمثل أوْشَن المعطف الذي يستر جسد الأسد، ولهذا انطلقت تاسعديت ياسين من تلك الصورة كتمثيل للمتقف، لفهم الكود المرجعي للكتاب الأمازيغيين في العهد الاستعماري بالجزائر تحديداً من أمثال سعيد بوليفيا، وإبراهيم زلّال، ومولود فرعون، وجون عمروش، ومولود معمري ذوي الأصول القبايلية، فهؤلاء جميعاً واجهوا هيمنة مزدوجة (كولونيالية أولاً ثم وطنية بعد ذلك) وهو ما أدى بهم تبعاً لذلك إلى الالتفاف على ميزان القوى وتحويل اتجاهه، لضمان وجودهم ووجود ثقافتهم⁽²⁾. فهؤلاء المثقفون، كأعضاء مهيمنين في جماعاتهم، يبلغون الثقافة الشرعية، وينقلونها عبر القنوات العادية: الكتابة والقراءة، ولكنهم ينقلون أيضاً كيفية وجود ورؤية للعالم مؤسسة لهويتهم في شكل ممارسات pratiques، ليسوا دائماً على وعي بها، وهم يحملون ثقافة مزدوجة، فيسبب وضعيتهم الأصلية والمكانة المكتسبة بفضل الثقافة الكولونيالية، أرغموا على التموّع في فضاء ثقافي لم يصنع لهم، وإنما ضدهم، لذلك لا يمكن فهم استراتيجياتهم الواعية واللاواعية دون اللجوء إلى البنيات المؤسسة للفموض والازدواجية كما يتم تلقينها عبر الممارسة الاجتماعية، أي عبر التربية. وأوْشَن في نتائجه البنوية، بوجوده في موقع قوة وضعف في الآن ذاته، يمثل جيداً المتقف في مختلف مواقع، والمتقف بدوره كتظيره أوْشَن، ينظر إلى قوته الفكرية كتهديد للنظام، لأنه يحيل على الخرق والفوضى الأصلية المترسخة في اللاوعي الثقافي⁽³⁾، وأوْشَن هو هذا المتقف الإيجابي الذي يرفض الخضوع والانقياد، ويطعن في الشرعية، والمتقف الحر المستقل عن السلطة القائمة هو بالضرورة خطير لأنه يمثل الصوت الخالد والثابت للحقيقة والعدالة الاجتماعية (العدالة الكونية)، ومن هنا محاولات التدجين التي تترصد من كل الجهات⁽⁴⁾.

وخاتماً تجدر الإشارة إلى أن ميثاق أوْشَن المعروضة في هذه الدراسة تدفعنا إلى طرح تساؤلات واقتراحات نجملها فيما يلي:

(1) - T. Yacine - Chacal - pp. 264 - 265.

(2) - T. Yacine - Chacal - p. 100.

(3) - ترى تاسعديت أن علاقة أوْشَن بالسلطة المركزية يذكر بشدة بالملاقة بوضعية بلاد "الصبيّة" بالنسبة لبلاد المغرب "التي سادت في المغرب في القرن التاسع عشر وحتى القرن العشرين".

(4) T. Yacine - Chacal - pp. 268-269.

أولاً: إن غالبية لفظ، (أوشن) في معجم النبات كما عرضه لاووست، يوحى ويذكر بميث مطماطة حيث تختلط عظام الذئب بالتربة لتنتج منه نباتات وأشجار مختلفة... فهل هذا المعجم يستند في وضعه إلى ميث متشابه مفقود أو إلى امتدادات له لدى بقية أمازيغ شمال أفريقيا بحيث تغدو النباتات منبتقة عن جسد الذئب البدئي الذي تمت التضحية به فنسبت أسماؤها إليه؟ ثم ألا يمكن أن تكون هناك علاقة ما بين هذا الميث وطقوس asiféd wuccen في الجنوب المغربي، خصوصا أن في أحدها وهو طقس إيندوزال كما عرضناه، يتم توزيع رماده لمزجه بالتربة باعتباره مخصبا للنبات؟

ثانياً: أكد G.Camps (1) أن هناك نقوشا صخرية عدة بشمال إفريقيا، وخصوصا بالصحراء تجسد زواج أوشن، أهمها نقش بـ (tinlalan) بتاسيلي ن- أجر - tassili n'ajjer بصحراء جنوب الجزائر حيث يمشي الطوارك، وهو نقش قديم معروف يصور (أوشن)، وهو يضاجع ويعتلي امرأة عارية مزينة العنق بحلي وعقود، والسؤال هو: ليس هذا النقش تمثيلا كرافيا للميث المطماطي، حيث يتزوج أوشن امرأة جنية، خصوصا وأن مفتاح تفسير العديد من الموثيقات الزخرفية والنقوش الصخرية التي مازالت مستعصية على الأفهام، إنما توجد بتصرفنا ومتناولنا عبر الأساطير والحكايات التي لاتزال حية حتى الآن كما يذهب إلى ذلك ليفي شتروم (2)، ولأن الرسم الصخري تجسيد أسطوري كما يرى مارسيل كريبول (3).

(1) - Encyclopédie berbère - Tome XII - Edisud - Aix en Provence- pp- 1858- 1859.

(2) - ليفي شتروم - الأتالة البنيانية - ترجمة حسن قبيسي من 292.

(3) - Marcel Griaule - Arts de l'Afrique - p. 108.

الكسكس والبرنس كرمزين ثقافيين

من العبارات المعروفة والموروثة التي يشار بها إلى أسلافنا الأمازيغ، وتلخص خصوصياتهم، أن يوصفوا عادة بـ "حليقي الرأس"، أكلي الكسكس، لابسِي البرنس". وهذه الدراسة تهدف إلى استيضاح ما يمثله الرمزان: الكسكس والبرنس، وتبيان موقعهما ضمن النسق الثقافي الأمازيغي، وسيكون منطلقنا في هذه المحاولة ميث أمازيغي يتعلق بأصل igeldan، والمهد الذي تحيل عليه الحكايات الشعبية الأمازيغية، ويروي الميث (1) : " بعد خلق الكون مباشرة، كان هناك زمن قاد فيه igeldan (ملوك) البشر في سعادة ورغد، وضمنه دارت الأحداث والوقائع المروية في الحكايات، التي وإن كانت غير واقعية، فإن ظروفها كانت حقيقية فعلا. والكيفية التي وصل بها أولئك الملوك إلينا كانت كالتالي : إذ فقد سبعة صغار ذويهم كلهم، فأخذتهم عجوز إلى بيتها المجاور، فرعتهم حتى اشتد عضدهم، وكان يعيش في بيت العجوز رجل وزوجة حسناء كانت عاقرا، وكان وجود الصغار يزعجها إذ لا يفتأ يذكرها بعقمها، فدبرت حيلة لإبعادهم إلى الغابة، حيث أضلتهم سبيل العودة، فسار الأطفال في الظلام، فسقط أحدهم في حفرة عميقة بين سبعة أشبال أيتام هم أيضا، فنام وسطهم، أما بقية إخوته فواصلوا المسير، ولم ينتبهوا إلى فقده إلا في اليوم الموالي، وبعد بحث دام تسعة أشهر عثروا عليه في عرين الأشبال، وقد اندمج مع صغار الأسد، وجمعت المودة وتقاسم الطرائد التي يقتصبونها فيما بينهم، فارتأى إخوته البقاء معهم، وذات يوم كادت لهوة وأنثى نمر أن تلتهما الأطفال حين مرتا قريبا من الكهف الذي يسكنونه لولا تدخل الأشبال الذين أثروا على دور هؤلاء في إنقاذهم وحمايتهم وتغذيتهم، واعترافا منهما بالجميل، قررتا معاملتهما كأبناء، وقدمتا مكافأة لهما عجلا كبيرا وكبشا، فعاش هؤلاء الأطفال في انسجام كبير مع كل الحيوانات الوحشية بالغابة، يقتاتون من نفس الأطعمة، ويسكنون معهم نفس المرين، ولم يكن هؤلاء يتوفرون على ملابس مثل بقية البشر، لكن شعر أبدانهم تحول تدريجيا إلى فرو يغطي جسدكم. وذات يوم وصلوا إلى مستنقع فتجردوا من فروهم ليستحموا في الموضع الذي دلهم عليه أحدهم، بعد أن

(1) - Leo Probenins - Contes Kabyles, p: 69.

تحسن الماء بأصبعه في مواقع مختلفة حتى اهتدى إلى المكان الصالح للاستحمام، ولما انتهوا لبسوا فروهم وعادوا إلى مغارتهم الكامنة في جرف الجبل، ومنذئذ صاروا يعاودون الاستحمام في البركة كل يوم بعد أن يجتسوا الماء كما تقدم، فاتفق أن شاهدهم بعض القناصين الذين فروا فزعا لرؤية شعرهم الكث، إلا أحدهم دفعه الفضول إلى الاقتراب منهم، حيث راعه أن وجدهم رجالا أقوياء ووسيمين، أجسامهم وقامتهم أكبر من قامات وأجساد بقية الرجال. عاد القناص خلسة إلى قريته ليخبر عجوزا عرفت بحكمتها بما رآه، ويستفهمها عن هويتهم، لكن العجوز تجهل بدورها سر هذه المخلوقات، لكنها علمت منه بأنهم يتكلمون مثل البشر، فأمرته بافتقاء أثرهم إلى غاية مسكنهم، فسار خلفهم في غفلة منهم حتى مغارتهم المحفورة بين الأرض والجرف، فعاد ليخبر العجوز بما رأى، ولمعرفة ما إذا كان الفتية مخلوقات بشرية، هيأت العجوز بمساعدة ابنتها طليقتين من الكسكس المطبوخ جيدا، إضافة إلى طهيها للحم خروفين بعد ذبحهما وسلخهما، فحملتا ومعهما القناص كل ذلك إلى مغارة هذه المخلوقات المزغبة، فلاحظوا أن جدرانها الداخلية مطلية بمنايا بطليقة من الطين، وأن سبعة أسرة مدت في الغرفة المجاورة، فوضعوا الطعام وانصرفوا. ولما عاد الفتية إلى مأواهم، استغفروا طليقي الكسكس وقصري اللحم المطبوخ على الأرض، وكانوا قد عزموا على التهام بقرة أحضروها معهم بعد قتلها، لكنهم بعد تذوقهم الكسكس استلذوه، فأنهمكوا يأكلونه جماعيا حتى نفذ، ومع أنهم كانوا لا يزالون جائعين، فإنهم وبعد هذه الوجبة اللذيذة استكفوا من أكل لحم البقرة النقي. في اليوم الموالي خرج الفتية للاستحمام إلا أصغروهم، فمكث في البيت مترقبا في مخبئه في إحدى الغرف أصحاب هذه الأطباق الشهية الذين عادوا لمعرفة ما إذا أكلت المخلوقات الكسكس واللحم المطبوخ، لأن أكله يعني أنها كانت بشرية، ففوجئوا بالأطباق، وقد غسلت جيدا، وملئت بقطع من ذهب خام استخلصت من جدار أحد الجروف. لما أمسكت الفتاة ببعض القطع انقض عليها الفتى المختبئ ليقبض على يدها مبديا إعجابه بحسنها، مستفسرا عن هويتها، وقد تمنى لها ولجميع بنات جنسها أن يكبرن بسرعة، وأن تعيش أكثر من الرجال، وتم له ذلك، فالفتيات يكبرن بسرعة أكثر من أقرانهن من الذكور، والنساء يمشن أكثر من الرجال إلى يومنا هذا. عادت العجوز ورفيقاتها إلى القرية محملين بالذهب الذي وهبه إياهم الفتى، ومن أجل اجتذابهم نحو القرية نسجت العجوز وابنتها ملابس من صوف للفتية السبعة، وطلبت من القناص أن يترىص بهم قرب المستنقع حيث يستحمون ليسطو على أكسيتهم الجلدية ذات الشعر الكث حين يتجردون منها، وحين تمكن من ذلك، عاد وهو يجري، والفتية يطاردونه إلى غاية مشارف القرية، حيث استتروا خلف شجرة لإخفاء عريهم، وهم يطالبون القناص بإعادة جلودهم إليهم، لكن القناص رمى بها إلى بيت العجوز،

وأمددهم باللبسة الصوفية التي نسجتها الفتاة وأما قائلها : " أنتم بشر مثنا، لذا يتبغي أن تلبسوا ألبسة محتشمة " وطلب منهم العيش معه، فأواهم في بيته حيث عجب كل الناس لقوتهم، ووسامتهم، وصاروا هم الملوك الأوائل igeldan imezwura الذين عرفهم البشر. وذات يوم غادروا القرية لحين، وعادوا إليها مصحوبين بأخت الغيلان ليتزوجها القناس، تعبيرا منهم على عرفانهم بالجميل، لأن من يقترب بأخت الغيلان يكون رجلا سعيدا. وبعد أمد طويل انضم إليهم أربعة igeldan آخرون، ليصير عددهم اثني عشر، فكانت قيادتهم للبشر سلسلة نحو حياة هادئة وسعيدة. وسمي السبعة الأوائل منهم بالأدميين السبعة الذين وضعتهم المغارة ifri، وكانت شجاعتهم خارقة للمألوف، وهم الذين سنوا اللجوء إلى العقوبة punishment في حق الخبثاء. وكل الحكايات تدور في الزمن الذي ساد فيه هؤلاء الملوك على البشر ."

يهمنا من هذا الميث المطول أن الفتية السبعة الذين نشأوا مع الأسود الصغار، يمثلون تعايش الثقافة والطبيعة وعدم تمايزهما، أو بالأحرى الثقافة قبل انبجاسها من الطبيعة، فقد تمكن هؤلاء الفتية من تحقيق وفاق مع عالم الطبيعة الوحشية، وكسب ود الحيوانات الوحشية في الغابة بعد أن تبنوا جزئيا بعض الخصوصيات الطبيعية، واندمجوا فيها، فقد صاروا يأكلون كالحيوانات، ويسكنون في المرين، ويعيشون مجردين من اللباس، لقد عرف هؤلاء الفتية تحولا كبيرا في حياتهم من الثقافة (العالم الإنساني) إلى الطبيعة (عالم الغابة الحيواني) :

		* الثقافة	←	* الطبيعة
		* السكن في البيوت	←	* السكن في الغابة والمرين/الكهف
		(مع بني لبشر)		(مع السباع والوحوش)
ذويان الثقافة		* أثواب منسوجة	←	* المري- جلود- فرو من الشعر
في		* الطعام المطبوخ	←	* الغذاء النيئ- لحم غير مطبوخ
الطبيعة		(بمد الذبح ووساطة النار)		(يدون ذبح ولا نار)

وقد استمد هؤلاء الشباب القوة من هذا الوفاق مع الطبيعة الوحشية nature sauvage، وأضافوا هذا المكسب الذي يعتبر إسهاما إضافيا atout في تأكيد رجولتهم "تيروكزا" إلى خصائصهم الثقافية الموروثة عن انتمايهم الأصلي إلى عالم الثقافة/ الإنسان (اللغة- العقل..)، فهم يمثلون الثقافة داخل منظومة الطبيعة الوحشية، وقد احتار القناس والمجوز في تحديد الانتماء الحقيقي للفتيان بعد إدراكهما للتناقض الذي يضعهما الفتية أمامه، فهم يمتلكون لغة (أكبر خاصية ثقافية، أوهي مفتاح الثقافة) لكن أجسادهم مزغبة

ويلبسون فراء من الشعر، ويسكن الكهوف (وهي خاصيات طبيعية). والمسكن أيضا يطرح هذه المفارقة، فهو كهف غابوي (طبيعية) لكنه يحمل في داخله بصمات ثقافية، فجداره مطلي بطبقات من طين ويتضمن أمرة، كما أن جسمهم الماء قبل الاستحمام (وقد كرر الميث هذه الملاحظة مرات عديدة) يعد أيضا ميزة ثقافية، لذا هيأت العجوز وابنتها طبقي الكسكس واللحم المطبوخ كوسيلة للتأكد من الانتماء الإنساني الثقافي للفتيان، وبالفعل تخلّى هؤلاء عن لحم البقرة النوى aksum izegawn لفائدة الكسكس واللحم المدبوح طقوسيا (ثقافيا)، والمطبوخ، فتبث هويتهم الإنسانية، وتمت تزكية هذا الانتماء بتأكيد القيم الثقافية عن طريق غسل الصحون، وأداء التعميض المادي (الذهب uregh) كشكل من أشكال المقايضة ؟

نوى cru (طبيعية) ← مطبوخ cuit (ثقافة)

ونفس هذا الموتيف المتعلق باختيار الانتماء الثقافي للكائن المشتبه في انتمائه إلى عالم الطبيعة بواسطة الكسكس (seksu)، يرد في حكاية أمازيغية بالريف⁽¹⁾ هي (Amar d'ultmas)، عمار وأخته، وتتعلق بأخوين ينشأن مما بعد أن أبعدهما أبوهما من بيت أمهما المتوفية بإيعاز من زوجته، لكن الأخ يتزوج بعد أن تحسنت أحواله، فانتقلت الأمور إذ دبرت زوجته المكائد لأخته، حيث جعلتها تلثم بيض ثعبان فقست في بطنها فانتفخ، فأوهمت الأخ بكونها حاملا، وأجبرته على قطع يديها. هامت الفتاة في الأرض وانضمت إلى قطيع من الغزلان لابسة جلد غزالة، إلا أن أحد عبيد السلطان شاهدها مرة حين خروجه للقص فأخبر مولا، هذا الأخير أمره بتهيين "قصعة كسكس" يضعها قرب مرعى القطيع، ويشعل النار، فإن كان المخلوق حيوانا أعرض عن النار والكسكس، وإن كان إنسانا أكل منه، وتدفع بالنار من البرد القارس. ونفذ العبد الأوامر. وعلم السلطان بمقتضى ذلك أن الغزالة إنسان فأخذها إليه وتزوجها بعد أن خلصها من الثعابين التي تنمو في أحشائها، وبقيت الحكاية لاتهمنا.

فالكسكس يعتبر كما يتضح من الميث القبائلي والحكاية الريفية رمزا ثقافيا، وتناوله يشكل دليل إثبات الانتماء إلى عالم الثقافة والجماعة الإنسانية، والهوية البشرية.

ويشهد على هذا ميث أصل القرد المتداول بمناطق جغرافية متباعدة بأرض الأمازيغ. فالقرد في الميثولوجيا الأمازيغية بالقبائل كان في أصله إنسانا تبرز على طبق من

(1) - إشكاليات وتجاهات ثقافية بالريف - تأليف ثلاثي (شريق - القمري - إضاضن) - ص - 109

الكسكس، فجرد من إنسانيته، وانتمائه إلى عالم الثقافة والجماعة البشرية، وفي دادس كانت القردة في الأصل أشخاصا شبعوا من تناول الكسكس، فصاروا يتراشقون به⁽¹⁾.

لقد انحدر القرد من كائن ثقافي مدني (الإنسان) إلى كائن وحشي غابوي طبيعي بسبب عدم احترامه للكسكس الذي يشكل مكتسبا ثقافيا ذا أصل زراعي، فالكسكس إذن يمتلك فضيلة ومزية التمييز بين عالم الطبيعة والثقافة، بين الإنسان والحيوان، بين الكائنات المتمدنة civilisés والمتوحشة sauvages (الفيلان)، ففي إحدى حكايات القبائل ورد أن "الفيلان والسعالى، إذا أكلوا الكسكس مع بني البشر فإنهم لن يعودوا لأكل اللحم البشري بعد ذلك أبدا"⁽²⁾: «tarilin d'iriliwn ma ccan sseksu d medden, ur ttughalen ad ccan akurn n' imdanen»

هذه العبارة تعبر عن قوة المؤاكلة *adraw n' tiremt commensalite* وعن فضيلة الكسكس كرمز للطبخ الإنساني، وكرمز ثقافي إذ يشكل *sseksu* أحد الانتاجات المطبخية الأكثر تمارضا مع تغذية الاغوال الذين يقاتلون من اللحم النيئ في الدغل المتوحش، ويقتصون ضحاياهم الحيوانية، بينما يشكل الكسكس منتوجا نباتيا من زراعة الإنسان في الحقول المؤنسة⁽³⁾، فالقول يتناول طعامه بشكل انفرادي، لكن تناوله الكسكس مع الجماعة يعني انخراطه في الفعل الثقافي الذي يمثله هذا الفداء، وخضوعه للميثاق الاجتماعي الذي تنطوي عليه المؤاكلة أو تقاسم الطعام، انه يوقع رمزيا على عقد بموجبه يتحول إلى كائن ثقافي متحضر يكف عن طبيعته الوحشية، وينضم إلى الطبيعة المؤنسة بواسطة تناوله الكسكس، رمز المؤاكلة بامتياز، وممثل كل قوتها، إذ يقول أهل إيحاحان : *sseksu ur iga sseksu igh fellas ur munen medden* (الكسكس ليس بكسكس إذا لم يجتمع على أكله الناس).

والاجتماع على الكسكس ليس مقصودا منه الأكل كفعل بيولوجي لإشباع الجوع، وإنما تجديد التحالفات والتعاقدات ضمنيا، فالحيوانات وحدها هي التي تجتمع على الطعام لذاته كما يقول المثل في دادس *ur da yttmun ghef matca ghas azger*، أما الناس، فتتقاسم الطعام يعتبر دعما لتمامهم وتحالفهم تقاديا للصراعات، وتأسيسا مستمرا لنظام الجماعة وقيمها، لذلك فالكسكس هو الطعام الطقوسي الذي يتقاسمه أفراد القبائل المشكلة كوتفقد رالية آيت يافلمان (آيت مرغاد- آيت احديدو- آيت إيزدگ- آيت إيحاحان-

(1)- انظر دراستنا حول أصل الحبر والقرد والدموع - دراسة لثلاثة ميثاق أملائية ضمن هذا الكتاب.

(2) - Lacoste Dujardin - Conte kabyle, p: 248.

(3) - Lacoste-Dujardin, idem.

أيت سبّاخ) بعد رشه بحليب النساء المنحدرات من مختلف هذه القبائل فيما يسمى بميثاق تاضا الهادف إلى التحالف، والتعاون على الدفاع المشترك (1).

إن الكسكس إذن، وهو الطعام المميز لسكان شمال إفريقيا، أو "الطعام القومي الأمازيغي منذ آلاف السنين" (2) كما وصفه ذ- محمد شفيق، إذ يكتى عنه بلفظ أوتشي أو أوتشو بمعنى الطعام بصفة عامة، يعتبر رمزا لعالم الثقافة والجماعة البشرية القائمة على قيم التضامن والتعاون والتحالف، وذلك ما جعل منه الطبق المفضل لدى الأمازيغ وغذاء الوجهاء، وطعام الاحتفالات والضيوف والصدقات والعطايا والقرابين بامتياز، بحيث صار رمزا للرخاء والرفاهية والخصوبة بالنظر إلى كثرة حبويه ووفرته خصوصا في النوع المعروف منه ببركوكس (3). وهذه الوفرة هي التي جعلت الميثولوجيا تتخذها أصلا للجراد tamurghi، إذ يروي ميث معروف في الجنوب أن امرأة صالحة tagwiramt (أو بنت الرسول illis n nebi في رواية timgissin) أرادت أن تحتفل بزواجها، وأن تمكن كل الناس في العالم من الحضور في عرسها لتقاسمهم طعام حفل الزفاف tameghra، فألقت بحفنتين من الكسكس في البحر، فتولد منه الجراد "تامورغي" (4)، فالربط بين الكسكس والجراد يفهم إذا علمنا أن هذا الأخير يعتبر بامتياز رمزا للكثرة وسرعة التوالد، إذ يقال في سوس مثلا للتعبير عن كثرة المواليد وخصوبة الانجاب yuru awdid (أنجب صغار الجراد، أو مثل الجراد)، ويوصف النسل الكثير بالجراد gan tamurghi.

وهذا الميث يؤكد ما قلناه عن كون الكسكس رمز المشاركة والتقاسم الجماعي للطعام، إذ أن رغبة المرأة في إشراك الجميع في طعام عرسها جعلها تلجأ عتويا إلى الكسكس كوسيلة، لكن إلقاء حبويه في البحر يعد تبذيرا واستهتارا بهذا الرمز الكبير للخصوبة، لذلك عوقب عليه بنشأة الجراد، أي الآفة المدمرة بامتياز، والمضادة للخصوبة التي تمثلها حبويه المذكورة بحبوب التين والرمّان كرمزين ثنائيين أيضا للخصوبة في الثقافة الأمازيغية، وهذا يمكننا من فهم لم اكتسب الكسكس صفة القدسية، فلا يجوز أن تسقط ولو حبة منه أثناء أكله، كما يعتقد في إبحاحان.

(1) - Tadä : entente et alliance. M.A.Khetouch in journal Tidni N 59 (08/02/96) - p: 06

(2) - محمد شفيق - المعجم العربي الأمازيغي - الجزء الثاني - مادة كسكس - ص 390

(3) - Lacoste Dujardin- Conte Kabyle - p : 247.

(4) - E. Laoust - Contes berbères du Maroc , p : 36.

تعول رواية تيسورت (tedda yat temghart tega tagwiramt teker assekso , tefit in gh lohhër, lini yas ffarig eg ma gh) (رواية محمد أرجندال مشكورا) في رواية تالوين تلي فاطمة الزمراء بنت النبي بقايا الكسكس بعد زفافها في البحر فتقول له جحك الله فطمة وشرها الناس في الآن ذاته (من تكوين منية لنبي مشكورة).

بعد أن تفحصنا الرمزية الثقافية للكسكس، نعد الآن إلى تقصي الدلالات الرمزية للبرنس، أحد المميزات الأساسية المتوارثة عن الأمازيغ. وكلمة برنس في العربية هي من أصل أمازيغي حسب الأستاذ محمد شفيق، لأن البرنس لم يعرف قديماً إلا في شمال إفريقيا أي (بلاد الأمازيغ)⁽¹⁾، وهو ثوب رجالي خاص بالذكر في كل الشمال الإفريقي، يرتديه عادة الرجال البالغون دون الأطفال، ورغم أنه يختص بهم إلا أنه يعتبر كالكسكس منتوجاً نسوياً، فالمرأة هي التي تختص بالنسيج، وهي التي تصنعه. وفي ميث igeldan، وقصد استدراج الفتية السبعة إلى عالم الثقافة والجماعة الإنسانية، وجعلهم يتخلون نهائياً عن الطبيعة المتوحشة ونمط عيشهم فيها، فقد عمد القنّاص بإيعاز من المرأة المعجوز وأبنتها إلى سرقة الجلود التي يتسترون بها أثناء استحمامهم، قصد تسليمهم الأثواب المنسوجة من قبلهما كتعويض عن الجلود الحيوانية المسلوكة منهم، وبالفعل فقد تخلص الشبان عن الجلود (رمز الانتماء إلى حالة الطبيعة) لصالح اكتساء المنسوجات الصوفية (رمز الحضارة والقيم الثقافية)، فالتساء هن اللواتي نسجن أثواب الرجال الملوك، واستدرجنهم إلى المجتمع وخولن لهم السلطة السياسية والحكم فصاروا igeldan، فالتساء إذن يؤدين وظيفة نسوية جوهرية أخرى هي وظيفة النسيج (tissage-azettâ)، وهي بدورها شبيهة وموازية لتلك التي يرمز لها الكسكس، فهن يقمن بخلق غطاء أو رداء لرجل البيت أو الابن (وهي الميث تم صنع رداء للفتية الذين تم تنصيبهم في قمة هرم السلطة كملوك igeldan)، ويرمز البرنس لهذه الوظيفة، لأن بواسطته "تمد المرأة حماية البيت (عالمها الداخلي الحميمي الأنوثي) إلى الرجل في فضائه الخارجي الذكوري"⁽²⁾. فالبرنس كله يمثل قيمة ذكورية كبرى، لكنه يظل إنتاجاً أنثوياً، مما يكشف عن مفارقة غريبة تتجلى في كون النول metier à tisser-azettâ يمكن النساء كمهيمن عليهن dominées من نسج رمز الذكورة نفسها، أي البرنس، وهو مأثرة بها تعترفن بالقيم الكبرى للشرف الذكوري الرامي إلى حمايتهن، والذي تشكلن فيه بأنفسهن طرفاً معنياً، فالتساء يحمين الرجال بالبرانس، لكن البرنس ذاته يتحول إلى رمز للحماية الرجولية التي يبحث عنها، ويجسد النظام الاجتماعي الذكوري⁽³⁾، والمثل البانامازيغي yughal uqelmun s idâren (في القبائل) iwala uqelmun idâren (في سوس) أو tmtetti dduyt, yaghal uqelmun gher idâren (في الأطلس المتوسط)، والذي معناه أن غطاء الرأس aqelmun من البرنس انقلب إلى الأقدام idâren، أو أن الأعلى تحول إلى

(1) - محمد شفيق - المعجم العربي الأمازيغي - ج 1 من 168 - مادة برنس. والبرنس يعرف بأسماء مختلفة منها : أبرنوس - أسلام - أمثون - أخنيف - أخينوس - فلزاست. وقد تكون الأسماء الثلاثة الأخيرة لأنواع مختلفة منها).

(2) - Lacoste Du jardin - Conte Kabyle, p : 289.

(3) - T.Yacine- voleurs de feu, p : 153.

أسفل، يفيد قلبا كليا لنظام الأشياء والكون dduyt، إذ يضرب في الأطلس المتوسط مثلا لمن كانوا يحتلون مرتبة السيادة، فانهدروا إلى أسفل السلم الاجتماعي⁽¹⁾. والواقع أن aqelmun/agelmus في البرنس يستخدم كجيب، وله رمزية جنسية ذكرية معروفة في القبائل، إذ يوظف نفس اللفظ للدلالة على القلفة prepuce⁽²⁾، أما الجوانب أو الأهداب (أو الأجنحة pans) المسماة أشضاض أو تاشضاضت في أغلب المناطق الأمازيغية بالجزائر والمغرب، فتعتبر رمزا للحماية، فإن تكون تحت جناح ddaw tacdâdt الأب، أو الجد، يعني بالنسبة للمرأة أنها تحت حمايته، وهي حرمة⁽³⁾، لذا يوظف أيضا مثل الكسكس في طقوسيات ومراسم المعاهدات والتحالفات tadâ-tafergant - التي تعقد بين القبائل، ففي إقليم أزيلال شكل من أشكال تاضا كان يتطلب زيارة آيت مساد لحلفائهم آيت بوعلي في كل موسم من مواسم سيدي بوهادي، حيث يقوم أعيان القبليتين في محفل رسمي بنزع نعالهم (بلغاتهم)، وخطلها، وتغطيتها ببرنس azemmar، ثم يتبادلونها ويتهادون على التحالف طيلة سريان مفعول الميثاق، والأعيان يتبادلون برانسهم علامة على هذه الحماية المتبادلة والانتماء المشترك، وإذا رغب طرف منهما في نقض المعاهدة، فإنه يعلن ذلك بوضع الحناء على برنس أحد الوجهاء من حلفائه allî-son notable، والقيام بجولة في igherm ليعرف الكل بذلك⁽⁴⁾. ومن طرق المصالحة أو فض النزاعات لدى الأمازيغ بالمغرب قيام وسيط برمي أشضاض على المتنازعين لقبول حكمه، ففي قبائل زايان مثلا، ولمصالحة القاتل بأهل الضحية، يقوم الوسيط، أو مندوب القاتل، ويكون من الأعيان (أكسوات)، بمد أشضاض (أحد أجنحة برنسه) على طبق من الكسكس طالبا من مضيقه قبول الدية، وتسمى أعلكيب⁽⁵⁾.

رمزية البرنس في هذه التقاليد، تفسر لنا الحضور الطقوسي القوي للبرنس (السلهام) في تقاليد وشعائر الأعراس الأمازيغية أيضا بشمال إفريقيا، ففي أعراس سوس (ايبركاك مثلا) يبعث أهل العريس (إيسلي) برزمة (توكريست) تضم التمر واللوز والبلغة (إيدوكان)، ملفوفة في برنس (أسلهام) يحمل إلى أهل المروس، وحين تزف هذه الأخيرة إلى بيت الزوجية، فإنها تلتحف بذلك البرنس المبعوث به إليها من زوجها، كذلك الأمر في القبائل، إذ تكسى المروس ببرنس الرجل وتقلد خنجرًا تعلقه بعد ذلك في جدار بيت الزوجية⁽⁶⁾، وهذه الأشياء من تقديم أهل العريس لها، فالتحاف المروس بالبرنس الذي توصلت به من

(1) - R.Bentolila- Proverbes berbères- p. 140 -141.

(2) - Lacoste Dujardin - Des mères contre femmes, p :89.

(3) - T.Yacine- Volens de fen, p: 153.

(4) - Abdon Hamoud-Resumé du manuel coutumes berbères de Mr Negrel(ancien professeur au lycée Turik Ben Ziyad- Azrou aux années 40- journal Tamazight N 20(20 mai 1999).

(5) - Archives berbères-1915-1916, Ed. Alkalam, Rabat-1987 p: 168.

(6) - Makilam- Magie de la femme kabyle. p : 271

نوي زوجها يعني خروجها من وصاية وحماية الأب، ودخلها تحت الحماية التي سيوفرها لها الزوج، إنه رمز للقطعية مع أسرتها الأصلية، وتحديدًا أبيها، إذ يتأكد ذلك إذا علمنا أنه في القبائل يشيرون عليها ألا تلتفت إلى الوراء (نحو بيت ذويها)، أو تتكلم بعد ارتداء البرنس⁽¹⁾.

إن حضور البرنس بهذه الدرجة في الأعراس الأمازيقية في مناطق متباعدة يجعلنا نفهم لماذا يسمى المهر بـ(أبرنوس) في الأمازيقية⁽²⁾، إذ يمكن أن نستنتج على ضوء هذه التقاليد، وهذا اللفظ، أن الأمازيغ قديمًا ربما كانوا يكتبون بإرسال البرنس إلى العروس كمهر تعبيرًا عن الحماية التي سيوفرها الزوج في البيت الجديد، فهل ينم ذلك عن تبخيس للمرأة وإقرار بمجزها؟

إن المرأة في ميث أصل إيكلدان قد استردت الفتية، وأدجمتهم في عالم الثقافة، وكسرت هويتهم الإنسانية والاجتماعية عن طريق وظائفها الجوهرية: الطبخ المرموز إليه بالكسكس، والذي بموجبه جعلتهم يتخلون عن نمط التغذية الحيوانية الوحشية، والنسج الذي يحول الصوف، الفطاء الطبيعي للحيوان المدجن، إلى منسوجات وأردية صنعتها لصالح الرجل، والذي بموجبه تغلّى إيكلدان عن نمط اللباس الحيواني ليستفيدوا انتماءهم الاجتماعي، فهي صائقة الشرف الذكوري، وحامية القيم الاجتماعية، وهذا الدور الأساسي هو الذي جر عليها ويلات الحيض والنجاسة التي لحقت بمضوئها الجنسي في الميثولوجيا حسب ما يرويه ميث أمازيغي أوردته تاسعديت ياسين: "فقد كانت المرأة هي الأكثر طهارة، وكان رفيقها الرجل هو الذي يحمل النجاسة، إذ يسيل دم الحيض من إبطيه، فيتمين على الرجال الإبقاء على أذرعهم ملتصقة بالجسد حتى لا تسقط خرق الثوب التي يستعملونها لامتنصاص الدم، ذات يوم مر رجل من المكان العمومي حيث يجلس الرجال tajmaat وكان حائضًا، ويسبب رعونته، رفع ذراعيه فسقطت منه الخرق المتسخة، فلمحت امرأة، ولتفاذي الفضيحة أخفت الخرق القذرة بين فخذيه، ومنذئذ حكم على النساء بالنجاسة، وصار يأتيهن الحيض بدلًا من الرجال"⁽³⁾.

(1) - Ebourdieu-Sens pratique, p: 378.

(2) - انظر المعجم العربي الأمازيغي، ج 1 مادة مدياق: 622. وأيضا الملحق المعجمي المرفق بكتاب الحوض لأوزال لتحقيق عبد الله الجشيمي.

(3) - T. Yacine - Chacal ou la ruse des dominés. pp. 88 - 89.

النشاط	الطبيعية	الثقافة
فضيلة الطبخ - طعام	اللحم النيء	الكسكس المطبوخ
فضيلة النسج - لباس	جلود	أثواب منسوجة من الصوف

==
انجاس الثقافة
من الطبيعة

إن المرأة تلعب إذن وظيفة حمائية وإنتاجية كبرى، إنها الحارس الأمين على القيم الثقافية التي أتاحها وظيفتها التحويلية داخل البيت للمواد المجلوبة من الخارج (فضاء الرجل)، وهي التي تحافظ على تميز الثقافة ورقيقها، وتشكل السند الأساسي لقيمها التي تضيفها على عالم الذكور، فالإنتاجات الثقافية في أعظم تجلياتها كالطبخ، بما هو انتقال من النيوة إلى النضج، والنسج بما هو انتقال من العري إلى اللباس- وهي من التحولات التي يعتبرها ليفي ستراوس Strauss في دراساته حول الفكر الميثولوجي، بمثابة التصورات الميثولوجية التي ترمز في أذهان البشر إلى لحظة الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة- تعتبر مسؤولية نسوية على صعيد الواقع أو المتخيل (الميثي)، لذا لا تقوم للثقافة والقيم الاجتماعية قائمة دون الاستناد إلى المرأة، وقد عبر ميث أصل إيكلدان عن ذلك بكون القنص- أنكمار ممثل الذكور، ويمارس نشاطا رجوليا بامتياز، وهو القنص- تاكمرت، لا يدرك المقومات الكفيلة بتحديد هوية الفتية (الحيوانية أو الإنسانية)، كما لا يمتلك أدوات إدماجهم داخل عالم الحضارة، لذا اضطر إلى استشارة المرأة، والاعتماد عليها باعتبارها مالكة أسرار القيم الثقافية الكبرى. لكن استكشاف العالم المتوحش والمخاطرة بالنفس في الغابة، كان مهمة رجولية أسندت للرجل (القنص)، فبواسطته تم استطلاع أمر الفتية، وهو الذي جابه المجهول الذي تمثله الطبيعة غير المدجنة (tagant-tzgi)، وفي ذلك اعتراف بالضمانة التي يشكلها الرجل في النظام الاجتماعي، إذ هو الذي يتصل مباشرة بالعالم المتوحش، وهو الأقدر على مواجهة الأخطار الخارجية.

إن المجتمع الأمازيغي التقليدي ذا البعد الذكوري يعترف بالدور الجوهري للمرأة رغم أنها تعتبر مهيمتا عليها على المستوى السياسي، فهي حامية القيم والمكتسبات الثقافية، وقد غطت الكسكس بغطاء وحمته من تبرز الفتى عليه في ميث أصل القردة كما أورده Frobenius، وهي التي تحمي جسد الرجل ومن خلاله الجسد الاجتماعي من العري بسبب

صناعة البرنس، لكنها تتوخى من ذلك أن تصون نفسها أيضا بالدخول تحت حمايته وحرمة amur nes المرموز إليها بالبرنس، وهكذا فإن العلاقة التي تربطها بالرجل معقدة، والبرنس يساعد على إدراك هذا التعمد " لأنه لا يهدف فقط إلى حماية الرجال وتميزهم كقوة عمرية داخل العالم الذكوري، ولكنه يرمي أيضا إلى حماية النساء عن طريق توسط الرجال" (1)

و إيكغلان (2) في الميث إنما صاروا ملوكا حائزين على السلطة السياسية بفضل النساء اللواتي مكنهم من الاستفادة من المكتسبات الثقافية (الطبخ - النسج)، وخولن لهم السلطة السياسية، لأنهن بدورهن يبعثن عن حماية رجولية، وهنا يحاول الميث إقناعنا إيديولوجيا بأن النساء اخترن عن طواعية التخلي عن السلطة السياسية للرجال، لأنهن كن في حاجة إلى هذه الحماية المفترضة، لكنه يعترف بأن شرعية النظام والسلطة الذكورية في واقع الأمر، لا تقوم إلا بدعم من النساء سند الثقافة في المجتمع، وهذا يجرننا إلى تأكيد أن القول بأن النساء في المجتمع الأمازيغي ضعيفات، ولا اعتبار لهن، هو تجاهل للمعايير التي تحكم المجتمع، إذ لهن من الأهمية ما يجعل السستام systeme بأكمله (الميثي والواقعي) لا يشتغل بدونهن.

ملاحظات أخيرة يثيرها هذا الميث، نجملها في ما يلي :

1- إن الفتية تعرضوا لتوعين من التكريسات أو التاهيلات initiations :

- من الثقافة إلى الطبيعة : وهذا التحول أكسبهم قوة جسمانية، وهي من المميزات الذكورية مرموز إليها بالتحالف مع الأسود (رمز القوة والنبل والإقدام)
- من الطبيعة إلى الثقافة : وهذا الانتقال مكثهم من الترقى بفضل الاستفادة من الفضائل الثقافية المرموز إليها بالكسكس (الطبخ) والأثواب (النسج) وذلك بدعم من المرأة، وبفضل ذلك اكتسبوا السلطة السياسية التي صارت ذكورية، وتستهدف حماية النظام الاجتماعي، وضمنه حماية النساء، إذ يمثلون القانون الأعلى، ويؤكد ذلك كون الميث ينسب لهؤلاء الفتية اجترح المقاب كوسيلة قانونية ذكورية لمعاقبة المخلين بالنظام المراد توطيده بعد أن صاروا ملوكا - إيكغلان.

(1) - T. Yacine- Voleurs de feu, p : 153.

(2) - الملوك في حكايات شمال إفريقيا لا يربطهم في حياتهم أي شبه كما لاحظ ذلك H.Basset بأبهة ويدخل ملوك وسلاطين الشرق ف agellid في الحكاية الأمازيغية بكل شمال إفريقيا فلاح كل الفلاحين، يزيد عليهم نسبيا فقط، في التعلنان، ويميش حياة خلوا من المراسم، بناته كبافي البنات يفترقن من بنوع القرية، ويمسن الكسكس، ويفزلن الصوف

2- إن الميث يصير على الإشادة بانبثاق الثقافة من الطبيعة بالشاء على هؤلاء الفتية الذين تخلوا عن نمط حياتهم الوحشي sauvage (النيوة/ المري)، وباعتبار الزواج من أخت الغول (ultmas n wagheznw) مدخلا لتحول ايجابي في الحياة نحو المجد والسعادة (إذ تكون أخت الغول فتاة جميلة يشكل الاقتران بها حلما للذكور، خصوصا أبناء الملوك في الكثير من الحكايات الأمازيغية) (1).

(1) - موقف الزواج من أخت الثيلان وإرتباطه بالمساعدة كما نجد في ميث أصل الملوك igeldan نجده بالحكاية الأمازيغية بالمغرب أيضا وكمثال عنها نذكر حكاية اليهم وأخيه agujil d umas في chartes pellat - Textes berbères dans le parler des ait seghrouchen. de la moulouya - Ed. Larose - 1935-p54

الكلام والموت والمرأة في الميثولوجيا الأمازيغية

I - الكلام والسلطة في الفكر الأمازيغي التقليدي:

من الحكايات المتداولة جدا في مناطق أمازيغية مختلفة بالمغرب والجزائر، حكاية الأسد الحفود التي أشار إليها الملك الأمازيغي يوبا الثاني في كتابه "ليبیکا" حسب الأستاذ محمد شفيق⁽¹⁾، مما يدل على قدمها وعلى أهمية الأدب الشفوي في سبأ غوار الذاكرة الأمازيغية، وترصد ملامح الفكر الأمازيغي القديم والتقليدي، وتتمدد روايات هذه الحكايات حسب المناطق، لكنها جميعها تتفق في عناصرها وموتيفاتها الأساسية، وهي استيلاء الأسد izem من المرأة لكونها لم تحفظ سره، وشكت لذويعها ننانة شذقه رغم تلبيته لكل مطالبها، فكان كلامها في حقه جارحا، واتفقت كل الروايات التي جمعتها في العبرة التي يلقيها الأسد من خلالها للإنسان، وهي أن كل الجراح مهما غارت تلتئم، إلا آثار الكلام القذحي أو السيئ فلا تتدمل أبدا. ففي رواية الريف⁽²⁾ يتزوج رجل يتحول حين ينسدل الظلام إلى أسد، من امرأة يوفر لها كل ما تحتاجه مقابل أن تكتم أمره، إذ يعود كل ليلة وهو يتجشأ روائح كريهة من فمه، ويفاجئ مرة زوجته تحكي لأمها عن ننانة شذقه، فيحز ذلك بعمق في نفسه، فيأمرها بأن تشك رأسه بسكة محراث ملتهبة (تاكغرسا)، فيقول لها بعد أن تبرأ جراحه: ad ggenfan iyzzimen ula ayar awaren⁽³⁾ أي أن الجراح مهما عمقت تتدمل، بينما آثار الكلام الجارح لا تبرأ أبدا. ولا تختلف رواية الجنوب⁽⁴⁾ كثيرا، فالأسد فيها أيضا يطلب من فتاة لقيها في الغابة، وهي تجمع الحطب الزواج، فترفض بشدة، ويلتمس منها كتمان ذلك عن الناس، لكنها أهضت السر لجميع أهالي قريتها، ولما عادت إلى الغابة أجبرها أن تضربه بفأسها (أكلزيم) في جبينه، وتعود بعد غياب سنة من ذلك

(1) - محمد شفيق - لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرنا من تاريخ الأمازيغيين من 68.

(2) - F.Bentolila-Proverbes berbères- p. 175.

(3) - iggenfa يعني شغبي من المرض أو استراح في سوس يستعمل فعل ايمونفا - AYAR: لاحقه لفيد السوء، في سوس تطلق ggar، وهي الفبال yir، ويتم التعبير عن نفس المثل بالريف بصيغة ad ggenfan imarizen ura timenna n irsawn.

(4) - رواية جمعتها فاطمة ليام مشكورة من منطقة إيمتركا imtugga

إلى الغابة، فيخرج إليها ليربها جرحه الذي التأم قائلاً : *aters ad ijji awal mna ixnan* : و في رواية القبائل (2) يكره الأسد *da ytghima gw ul* في رواية الأطلس المتوسط (1). و في رواية القبائل (2) يكره الأسد امرأة ذاهبة لجلب الماء من الينبوع على الزواج منه تحت طائلة تهديدها بالتهامها، وبعد أن اعتقد ذووها أنها ماتت، عادت بعد أشهر إلى القرية مع زوجها الأسد حيث أفزعته كل الأهالي. وفي بيت أهلها اختلت بالنساء تحكي لهن عن حياتها مع الأسد، وعلاقاتها الجنسية، وتخبرهن بأنه يؤمن لها كل حاجياتها، غير أن شذقه يبعث رائحة منفرة، فيما كانت أذن الأسد الذي كان جالسا مع أبيها في الغرفة المجاورة تلتقط كل كلمة تلتفت بها في حقه. ولما عادا إلى الغابة أجبرها على التهام حمار أمسك به لكي تقوح منها هي أيضا رائحة كريهة، ويدافع الفيلظ أجهز عليها ببرائته، فانتزع جلد جبهتها التي باتت تحمل آثار رجله، وردها إلى أهلها... و هذه الرواية هي الأصل أيضا في المثل القبائلي المماثل لغيره (3) *jreh iqgaz ihellu, yir awal yeqqaz irennu* أي أن الجرح يؤلم (حرفيا: يحضر في الجسد) لكنه يبرأ، أما سوء القول فيؤلم، ويزيد في الإيلام.

في رواية إيموهاغ، أمازيغ الصحراء، الطوارق (4) تتمكن المرأة من الفرار من أعداء وقعت في أسرهم، فتصادف في الطريق أسدا يحملها إلى ذويها الذين سرروا لرؤيتها، ولما استفسروا عن جاء بها أثنت على الأسد، لكنها عابت عليه نثانة شذقه، وهو ما لم يغفره لها أبدا، والبقية لا تختلف عن باقي الروايات في الأحداث والمغزى.

أما رواية زمور (5) فهي ذات طابع ميثي، وتحكي عن علاقة صداقة متينة جمعت الأسد بالإنسان في الزمن البدئي، وبموجب ذلك كان الأسد يسدي خدمات حليلة للبشر. لكن هذه العلاقة انقلبت إلى عداوة للإنسان بسبب إساءة هذا الأخير القول في حق صديقه إيزم حين يواجهه بحقيقة نثانة شذقه. *(tarsdf n'ugemmu)* إن هذه الروايات كلها تتفق في جعل الأسد حاقدا على المرأة وعلى الإنسان بصفة عامة في رواية زمور (6)، بسبب إساءتهما الكلام، وهي كلها تصب في اتجاه واحد، وهو إبراز أن لسان المرء وكلامه قد يؤدي بحياته، فما هي مكانة الكلام (awal)؟ وما هي وظيفته السحرية والإيديولوجية في الثقافة الأمازيغية؟

(1) - رواية الأطلس المتوسط، وردت بجزيرة تاورير - ع 25 ماي 1999 من 4 دونها بورحم محمد من مكناش، والمرأة فيها غادرت بيت الزوجية *terraghut* ووجدت نفسها في الخلخلة فأواما أسد في كهفه، فأحسن وقادتها، وحين فررت العودة إلى ذويها، أوصلها ومهما ثور محمل باردية ونهب وقضه، واستمع إليها حين أخبرته النساء اللواتي كن يستفسرنها عن مصدر الثروة إن كل ما فيه حسن إلا نثانة شذقه، فلما تقبها في الغابة تعطلب طلب منها أن تضربه بالقامس ليمود لاحقا، والبشعة مدروقة.

(2) - N. Plantade- Guerre des femmes en Algérie p 131-132.

(3) - Sakina Ait Ahmed Slimani-Proverbes berbères de Kabylie- Iznan - p. 94.

(4) - Abderrahman loune- Anthologie de la littérature algérienne d'expression amazigh- pp. 631-632

(5) - F. Bentolila المرجع السابق ص. 157.

(6) - نجد شبهة لهذه الحكاية لدى شعوب جنوب الصحراء مثل رواية للأمازيغية بمالي حيث ترمز التعلية بين الإنسان والأسد إلى خيانة امرأة للمهد، حكاية أخرى لدى الماهلكي تقدم تقابلا بين جود وكرم الأسد، وتكرار الإنسان للجميل، فقد اغرقه صديقه الأسد بالهدايا، فثكر له، واصفا إياه بـ " النحيران ذي الشدق اللين" انظر Denise Paulme - la mère dévorante-essai sur la morphologie des contes africains-pp 119-120

تصف (NedjmaPlantade) الحضارة الأمازيغية بأنها حضارة كلمة (civilisation du verbe)، وتبرر ذلك بكون القول parole يتبوأ فيها مكانا رفيعا وبارزا... إذ أن مصير فرد يرتبط أو يتقرر بالكلمات التي يتم النطق بها في شأنه، فالقول المدحي أو على النقيض منه التوبيخ blâme يحدد مسار حياته، ويصممه داخل قطبية سلبية أو إيجابية⁽¹⁾. ومن الأقوال الماثورة والدالة بسوس، قول على لسان النساء هو: (flat anegh anwal, nefl awn awal) أي أتركوا لنا المطبخ، نترك لكم الكلام. وهو يحمل مضمونا إيديولوجيا واضحا، إذ يعبر عن تخلي النساء بطواعية واختيار عن الكلام لصالح الرجال، مقابل تخلي الرجال عن أنوال anwal : المطبخ - البيت، العالم الداخلي المدجن للنساء، ف (awal) في القول المأثور dicton يصير مرادفا للقرار والتفوذ والسلطة والحكم الذي أوكلته النساء للرجال، والذي يسري على المجتمع، فهذا القول المأثور يؤسس تقسيما إيديولوجيا بموجبه تختص المرأة بأعمال المطبخ والبيت (العالم الداخلي) ويسند awal، ومهام التسيير الخارجي، واتخاذ المبادرات والقرارات للرجال (العالم الخارجي). وسلطة الرجل رهينة كلامه (awal)، وهي ضمانته قوته وهيبته، وهي التي تسمو به فوق الحيوان، فالرجال لا يمسكون بالزمام، بل باللسان، كما يقول المثل الأمازيغي بالأطلس المتوسط (irgazen ur da ttmizèn s twirya) فاللسان من الإنسان بمثابة القرن (icc, isk) من الثور، وهذا ما تؤشر عليه الأمثال الأمازيغية، ففي الريف يقال: (aynduz iteqqen zegg icc, aryaz zegg irs) (الثور يربط من قرنه، والرجل من لسانه)، وفي القبائل يقال إن سبب شقاء الثور قرونه، وسبب ضياع المرأة لسانها، فيسببه تعرضت للانتقام الأسد في الحكاية (tira n temttât d' iles nes, tira n uzger d acciwn nes)، كما يقال أيضا أن الرجل يمسك من لسانه والثور من أذنه:

«argaz yettwattâf deg iles, azger yettwattâf deg umzzûgh»⁽³⁾، ويسوس يتداول نفوس المأثور: (argaz ar yittimiz s iles, azger s waskiwn nes)⁽⁴⁾

و الكلمة الواحدة المتلفظ بها من قبل الرجال تصير حاسمة ومصيرية وفعالة، وتغني عن الثروة والإطناب، فكلمة واحدة تحسم مئة كما يقال في سوس: (yan wawal ibbi meyya) لأن من يكثر من الكلام إنما يبحث عن حقه أحيانا (القبائل)

(1) - N.Plantade المرجع السابق ص 132.

(2) - F.Bentolia المرجع السابق ص 25.

(3) - Nadia Mohia Navet- Pour une anthropologie psychanalytique-les thérapies traditionnelles dans la société kabyle- p. 236.

(4) - Abdennour Abdesselam-Recueil de proverbes berbères- p. 61.

(1) Win issuguten awal, di deawssu igetnawal (أمانة الكلام قد يتولد عنها ما لا تحمد عقباؤه :

awal ma iwezzil ifra
ma ighezzif ad yaru kra(2)

و يذكر الناصري في الاستقصاء أن الأدفونش ملك الإفرنج، كتب إلى أمير المؤمنين يوسف بن تاشفين كتابا كتبه له بعض غواة أدباء المسلمين، يفلظ له في القول، ويصف ما معه من القوة والعدد، ويألف في ذلك. فلما وصل وقرأه يوسف أمر كاتبه أبا بكر بن القصيرة أن يجيبه، وكان كاتبها مقلما - فكتب وأجاد، فلما قرأه على أمير المسلمين قال: "هذا كتاب طويل"، وأحضر كتاب الأدفونش وكتب على ظهره (الذي يكون ستره)، وأرسله إليه، فلما وقف عليه الأدفونش، ارتاع له، وعلم أنه بلي برجل له دهاء وعزم(3).

وأكبر إهانة أو عار يمكن أن يلحق الأمازيغي هي سقوط كلمته (aydér wawal)، فهي مرادف للموت السلبي والذل لأنه يعني فقدان السلطة الرمزية ومقومات الرجولة/ المروءة turrugza، ودونه الإقدام على الموت، فهو أفضل، لأن سقوط الجسد في المعركة أهون من سقوط الكلمة/ السلطة الرمزية (turrugza) التي هي موت رمزي. يقول شاعر سوسي قديم:

biddat a yrgazen tuf lmut llaar
yuf aydér wafud aydér wawal nnun.

كما يقال إن خراب البيوت أهون من سقوط كلمة الرجل:
yuf ad texlu tegmmi n'urgaz, ad ixlu wawal nes

ومن تجليات سقوط الكلمة حنت اليمين (tizn'tegallit)، فالأمازيغي كان يقدس القسم والعهد الذي قطعه على نفسه، ولا يتراجع عنه مهما كلفه الثمن، والعهد أو القول بمثابة وثاق متين يمنع المرء من تغيير الرأي كما يمنع الحبل الثور الذي شد به من الفرار، كما بينت الأمثال السابقة، « والقسم كان نظاما أو قانونا ذهبيا(4) (lefsal wwuregh)، كما يقول أيت لحسن (ايسكساون)، وخطأ الناس، وإصرارهم على الكذب هو الذي قلص دوره(4)،

(1) - Ouahmi ouid brahim- locutions et proverbes kabyles, Etudes et documents berbères N 5- p. 77.

(2) - Sakina Ait Ahmed Slimani - Inzaan- p. 61.

(3) - الناصري - الاستقصاء - دار الكتاب - الدار البيضاء - 195-4 من 41. لاحظ أن هذه الصيغة ترجمة حرفية للمبارة الأمازيغية ayenna ra yilin radt tezért في سورس و النص التاريخي هنا يؤكد تجدد هذه القيمة (الإيجاز في القول) لدى الأمازيغ في القدم وتوارثها عبر العصور.

(4) - Jaques Berques- Structures sociales du Haut Atlas - pp.260-261

وفي ذلك إحالة على ميث *mythe* عن اليمين الكاذب الذي أدى إلى ارتفاع الجبل الكوني المحتكم إليه في الزمن البدئي المسمى بـ (لفصال وورغ)، وقد أورده جاك بيرك، ودونه من ايسكساون (الاطلس الكبير)، لكنه معروف أيضا لدى المسنين في أيت باعمران واشتوكن وأمانوز⁽¹⁾.

يقول الميث: "في الزمن البدئي *akal*، كانت هناك سلسلة أو جبل (حسب الروايات) يتدلى من السماء *igenna* نحو الأرض *akal* ليربط بينهما، وكان الممتازعون يحتكمون إليه، فيكتفون بالإمساك به (أو مجرد لمسه في رواية ايسكساون) ثم يؤدون اليمين، فيفصل بينهم فورا وبشكل آلي، إذ يشد إليه من أقسم كذبا *ar ittaméz wanna iggullen f tekerkas* (أو يرفعه إلى السماء *yall-t s igenna* في رواية أشتوكن)، ويرخي من كان في يمينه صادقا *irezem i wanna ighwzânén* لكن رجلا ذهب يوما في سفري *amuddu*، وترك مبلغا من المال *idrimen* أمانة لدى أحد الأشخاص، وحين عاد وأراد استرداد ماله، ادعى المؤمن على الوديعه أنه سلمها إياه، إذ أخفى المبلغ في عود من قصب *aghanim* (أو في عصا أخذت بها فجوة *takurayt* في رواية أيت باعمران)، فلما احتكما إلى الجبل الكوني، مد إليه بالعصا طالبا منه أن يمسك بها ريثما يؤدي القسم *ifka yas takurayt, yini yas: amézt ard ggalleggh*، وحين أمسك بالجبل أقسم على أن صاحبه قد تسلم ماله بيده *igull as ar as ifka idrimen s ufus nes*، وإزاء عملية الغش والتحايل هذه، ارتفع الجبل نهائيا إلى السماء، وكانت تلك نهاية العصر الذهبي للتقاضي "

وإذا كانت الميثولوجيا أفضل فلسفة للشعب كما يرى *savignac*⁽²⁾ فإن إدراك أهمية *awal* في الفكر الأمازيغي التقليدي يفترض اعتمادها كوسيلة، ولأجل ذلك أستشهد بميثين أمازيغيين آخرين أستقصي رؤيتهما للكلام، والدلالة التي يضيفانها عليه والتوظيف الإيديولوجي الذي يعمدان إليه خصوصا في إطار صلات الرجل بالمرأة، ومنازعة السلطة بينهما. الميث المرجعي الأول جمع من القبائل⁽³⁾ لكن له روايات أمازيغية متعددة بالمغرب، ويتعلق بأصل الموت، والميث الثاني يفسر سبب موت النحلة بعد اللسع، وهو واسع الانتشار أيضا في القبائل والمغرب :

(1) - لقد ألح H.Basset إلى هذا الميث الذي سمعه من شخص في أمانوز قائلا : " يمتد في أمانوز أن السماء والأرض كانتا مترابطتين بحبل تنزل منه ملائكة الخير لإقامة العدل وإنصاف الناس في الأرض " انظر - *Essai sur la littérature des p 177 berbères*

(2) - Savignac- Contes berbères de la Kabylie - p. 39.

(3) - Probenius- Contes kabyles, p. 68.

1 - ميث أصل الموت: " في الزمن البدئي، لم يكن الموت موجوداً، وحينما يتعب الناس من الحياة، فإنهم يستقون في مكان ما، فتفادهم أرواحهم، وتظل منفصلة عن أجسادهم أحياناً وقتاً طويلاً كافياً للاستراحة، ثم تعود إلى الجسم لتولد فيه من جديد، وقد حل الموت على الأرض بالكيفية التالية: كان لزوجين شابين طفل رضيع، وكان نائماً في مهد حين دخل الإله (agellid amegran) إلى البيت، وقال للزوجة: " هل تريدين أن يموت ابنك إلى الأبد، أم أن يرحل عنك فقط لمدة محدودة، فيعود إليك بعدها: " استمعت الزوجة إلى ذلك، وفكرت. ويحكى البعض أن الأم الأولى للعالم (yemma tamezwarut n ddunit) قد تبخلت لتشير عليها قائلة: "إذا أجبت بأن ابنك يجب أن يهجر لك بعض الوقت، فإن ذلك سيدوم طويلاً، وليس مؤكداً أن تراه قريباً. بينما إذا قلت إن البشر يجب أن يموتوا إلى الأبد، فإنك ستريين طفلك عما قريب. " وقد رد الخالق بدوره: " رغبتك مستجابة، فودعي طفلك لأنه سيموت الآن! وإذا أردت رؤيته قريباً، فأنت ملزمة بالموت بعده بقليل! " شعرت المرأة بالذعر، وتضرعت إلى الخالق قائلة: " أرجوك يا رب السماوات (bab n'igenwan)، فلم يكن ذلك ما قصدته " لكن الخالق رد عليها: " كلامك الأول هو ما يفيد " amezwaru awal، وهكذا مات الطفل، وبعد مدة قصيرة ماتت أمه، ومنذئذ صار البشر (imdanen) يموتون نهائياً، ولا يعودون إلى الأرض".

الخالق والأم الأولى للعالم اللذان يمدان فاعلين أساسيين في هذا الميث القبائلي يغيبان تماماً في رواية الأطلس الصغير (تاغجيغت) ليحل محلها الرسول. تقول هذه الرواية: كان الناس جميعاً في بدء الكون حينما يموتون يعودون إلى الحياة (igh mmuten, ard tturris idert ized add yurri a fatima?، فسألها الرسول: ayligh immut iwis n'takna n fatima (أتريدين أن يعود يا فاطمة؟)، فردت: (uhu, add ayakal, teccet a tawkka) ليواري التراب، ويأكله الدود. ولما مات ابن فاطمة ذهبت إلى أبيها باكياً قائلة: " righ add yurri iwi " فقال لها: لا، حينما سألتك هل يعود إلى الحياة ابن ضرتك رفضت، عليك الآن أن تتحملي تبعات قولك لأن ابنك بدوره لن يعود، ولو أنك قبلت بعودة ابن ضرتك، لكان كل الناس سيعودون بعد مماتهم⁽¹⁾. ويبدو أن نفس هذه الرواية بشخصها معروفة أيضاً بالقبائل حسب تاسعديت ياسين التي أوردت أن " فاطمة، بنت النبي، تمتت موتاً نهائياً لابن ضرتها، وموتاً مؤقتاً لابنها هي، وأمام هذا الظلم فرض الخالق موتاً مماثلاً على كل البشر⁽²⁾."

(1) - هذه الرواية زونتي بها زحد أبناء المنطقة (بايدو) مشكوراً نقلاً عن أمه.

(2) - Tassadit yacine-Chacal ou la ruse des dominés - p. 88.

أما في رواية ورازات (tundut) فتختفي الشخصوس الدينية المؤسطرة ليصبح الموت ذاته فاعلا مشخصا: " في البدء، لم يكن الموت، ولما اشتد مرض أحد الأطفال أرادت "لموتهنوع" (مؤنت في الأمازيغية) أن تأخذ وجهة نظر جارة أم الطفل، فتستشيرها حول موته، فطلبت منها الجارة لخلاف بينهما قبض روحه. وذلك ما حصل. ولما مرض ابن تلك الجارة، أتت "الموت" وأرادت أخذه، رفضت الأم، لكن "الموت" قالت لها: "إنه أمر محسوم لا رجعة فيه"، ذلك أنها قبلت بموت ابن جارتها، ففتحت الباب أمام الموت لقبض الأرواح بما في ذلك أبنتها.

2 - mythé موت النحلة بعد اللسع: " في الزمن البدئي، بعد خلق الحيوانات، منحها الخالق فرصة اختيار وسائل الدفاع لديها، في اليوم المقرر لذلك اختار كل حيوان ما يراه مناسباً من وسائل الدفاع، ولما حان دور الثعبان (diazrem, alegwm) توجه للخالق قائلا: wan mi qqsegh immet (ليمت من لدغه)، فتم ذلك.

أما النحلة (tizizwit, tizzwit) فقد حارت فيما ستختار، ولما سمعت طلب الثعبان وجدته ناجما وحاسما، و أرادت محاكاته، وحتى لا تنسى، انطلقت مسرعة دافعة بالحيوانات التي كانت أمامها، وقالت للخالق في تسرع: لأمت حين ألسع أحدا (wan mi qqsesgh mmetgh)، فأخطأت القول، فاستجاب الخالق لطلبها، وعيثا حاولت أن تستدرك، وتصيح كلامها، إذ رد عليها الخالق في رواية سوس: (izzwar lhêqq s imi n'tizzwit)، لذا تموت النحلة بسبب وسيلة دفاعها ذاتها (اللسع)، أو بالأحرى بسبب تسرعها وخطئها في القول (1)awal.

ثمة رواية أخرى أوردتها نجيمة غزالي طايطي تمزو موت النحلة إلى مشادة كلامية مع الثعبان: " يحكي القدامى أن النحلة والثعبان لا يمكن أن يكون بينهما وفاق لأن أحدهما يسخر من الآخر، ذات يوم بينما كانا يتماحكان كالعادة، قال الثعبان للنحلة أنها لا تستطيع أبدا أن تنافسه فيما يستطيع القيام به، فأجابته النحلة بما يؤكد أنه هو من لا يقوى على منافستها، متفاخرة بقدرتها على تحويل رحيق الأزهار إلى عسل، تلك المادة الغذائية الحيوية لنزيتها، وذات الفوائد الطبية لبني البشر، فلم يرق للثعبان ذلك أبدا، فقاطعها قائلا: الإنسان الذي تفخرين بأنك تطعمينه، وتشفيه بعسلك، يكفي أن لدغه كي يموت، فردت عليه النحلة في حماة المزادات بينهما، فأخطأت وقالت: أنا أيضا إذا سمعت أحدا

(1) - هذا الميث معروف جدا لدى أمازيغ المغرب وروايته القبلية أوردتها تلسديت ياسين في كتابها: valeurs de feu - p. 143.

أموت، فأجابها الثعبان بابتسامة تشف: لقد خرجت الحقيقة من فمك أيها النحلة. ومنذئذ تموت النحلة إذا غرزت حمتها في أحد" (1) .

في كلا الميثين هناك صلة بين الموت والمصير، والكلام المتلفظ به، فالكلام هو الذي يحدد مصير الفاعل، ويقرره، والخطأ في awal هو الذي يقضي إلى دخول الموت إلى حيز الوجود. لنوضح ذلك بترسيميّة :

M1 - المرأة	سوء استعمال Awal	موت البشر عوض خلودهم
M2 - النحلة	تسرع و تحكم الأهواء و المواطف	موت النحل بعد التسرع عوض موت الإنسان المسرع.

و الملاحظ أن منطوق الكلام ومعناه في هذين الميثين يتحقق بمجرد التلفظ به، فلا مجال للتراجع عنه لأنه يتحول إلى واقع فعلي فور النطق به، فالكلام يمتلك طاقات خلاقة، والألفاظ ليست مجرد أداة للتعبير فيها، بل وسيلة للتأثير على الطبيعة وما وراء الطبيعة (الإله). إن لها إمكانات شبه سحرية وفعلية خطيرة، لذلك وجب حسن استعمالها، والتحكم فيها بما يخدم مصالح الكائنات، ووجودها في هذا العالم، وإلا فإن سوء استعمالها سيكون له تأثير وخيم يقضي إلى القضاء على الكائن نفسه، فالكلام awal يتأرجح بين قدرين وقطبين (الموت والحياة) ولا واسط بينهما، ويتحدد قدر الكائن وفق طريقة استعماله للكلام، هذه الطاقة السحرية الخلاقة. كيف ذلك؟

يبدو الفاعلان في الميثين أي المرأة والنحلة محكومين في استعمالهما لسلطة وطاقة (awal) بسورة رغبتهما وهواهما ومصالحهما الذاتية دونما اعتبار مصالح بقية الأفراد من الناس أو الجماعة، فالنحلة (tizzwit) تريد محاكاة الثعبان دون إعارة اهتمام لحياة الإنسان، إنها تريد أن تلسع فتقتل المسرع، فتندفع تلقائيا لتعلن لفظيا عن هذه الرغبة في تسرع جنى عليها إلى الأبد، وعبارة (izwar ilhqq s'imi n'tizzwit) التي يختم بها الميث صارت مثلا سائرا يضرب أثناء زلات اللسان والهفوات الكلامية (lapsus lingue) التي يرتكبها المتكلم، والتي تتفلت من زمام الرقابة المفروضة من الوعي والمقل الظاهر، وهي إحدى القنوات التي يعتمد عليها اللاوعي كما هو معروف في التحليل النفسي للإفصاح عن بعض رغباته المكبوتة، إنها تعبير عن اللاعقل.

أما المرأة فهي بدورها مدفوعة بعاطفة الأمومة الجياشة تجاه وليدها أفقدتها صوابها، وجعلتها تتلف لتحقيق أمنيته الذاتية ضدا على مصلحة بقية البشر، أي

(1) - Najima Thaythay ghazali -Contes et légendes du Maroc- p. 60.

المصلحة العامة للجماعة، فارتكبت بدورها خطأ كلاميا لم يعد ممكنا تداركه، فصارت عاقبته الموت للجميع.

إن الخطأين معا ناجمان إذن عن التسرع، وإساءة استعمال الكلام awal، وتحكم الأهواء الفردية فيه، وعدم اعتبار المصالح الإنسانية الكبرى، مما يبرر إيديولوجيا احتكار الرجل للكلام awal المعادل للقرار، ويعمل انتقال السلطة إليه والحكمة tamusni التي تعتبر من أكبر تجليات حسن التحكم في طاقات الكلام اعتمادا على العقل والنظر إلى مصالح الجماعة، وهي من خواص id bab n wawal imgharen imusnawn (وهم الشعراء والشيوخ الحكماء) في المجتمع الأمازيغي التقليدي، لأنهم القادرون على تطويع awal، وإخضاعه لضوابط الحكمة وقوالب الشعرية عبر صراع رمزي معه، تعبر عنه الأمازيغية من خلال باراديكس لفظي يتمحور حول (أوال) : rêz awal (تكسير الكلام لاستخلاص الزبدة الشعرية مما فيه من صور وجمال..) wet awal (ضرب الكلام)، negh awal (قتل الكلام)(1).

فاستعمال awal يفترض التفكير، واستحضار الوعي الاجتماعي، لأن له فحوى ديناميكية مؤثرا وفعالا، وذلك ما ينص عليه المثل: izwar-d swangem sawl، لأن الكلام مثل الثعبان لا رجعى له بعد الخروج، كما يقول المثل الأمازيغي في الأطلس المتوسط(2) awal am ifigher, adday iffegh urda ittagghul. والكلام هنا ينحو منحى اللوغوس الإغريقي الذي لا يعني في الفكر اليوناني: اللفظ والخطاب فقط، بل العقل والذكاء والفكرة والمعنى العميق للكائن(3)، وهو إما أن يقتصر بالعقل، فيصير مرادفا للسلطة وحسن التدبير والحكمة، ويكون مصدرا لغنى صاحبه رمزيا على الأقل:

awal izflen am netta am imendi
ad ifeâ unna ghur illa lexzin(4)

(1) - La littérature amazighe : oralité et écriture-IRCAM - Rabat- 2004 -pp. 208-209.

(2) - محمد شفوق- المجمع العربي الأمازيغي - الجزء الثاني ، ص 499.
وتجدر الإشارة إلى حكاية قبائلية أوردها R. Basset بعنوان لقاءات فريدة تصكي عن رجل يصادف في طريقه فرسا ترعى في مرجع لكنها كانت من الهزال بحيث لم يتبق منها سوى العظام، وأخرى سمينة رغم أنها لا تأكل شيئا، ثم صادف كلبا ينالج ممخرا، بعدها التقى شيخا شرح له ما رآه فالفرس الهزيلة تمثل الرجل الغني لا يستطيع الانصياع منه، ثم رجلا يلعب بكره، وأطفاله شيوخ، بعدها التقى شيخا له ما رآه والفرس السمينة تمثل الرجل الفقير الذي يرسل إخوته في الثروة والتمتع الذي شاهده يتخبط عاجزا عن الخروج من الحجر أو الدخول إليه هو مبرورة عن الكلام الذي إذا تم التعلق به وسامعه لا يمكن التراجع عنه ، والكبش يمثل الشخص الذي يملك بيتا سيئا، والرجل اللامي يمثل الرجل المتزوج من امرأة حسنة، فلا يشيب ، وأبناءه تزوجوا ببنات سيئات.

(3) - I-Chevalier -Dictionnaire des symboles -p. 733.

(4) - M.El Manouar -Awal n temazighit -Agraw Amazigh-n 123-9 avril 2004 p. 16.

لكن الصمت حين يكون عن جبن وخنوع، فهو يكون معادلاً للموت الرمزي، ويعني سقوطاً للكلمة والسلطة، فلا يسكت إلا الميت: ur da ittefessa ghas amettin.

ثمة طائر يسمى بالأمازيغية isghi لعله الشاهين أو الرخمة percnoptère بالعربية، يضرب به المثل في الإغراق في الصمت، والبداءة في حالة الكلام، إذ يقال عمن يتكلم سوءاً بعد طول سكوت (في الأطللس المتوسط): إنه كالرخمة تسكت طول السنة، وإذا نطقت قالت: بعر (1) : am isghi, la ytefsta aseggwas adday isawl inna : ixzan

وفي القبائل إذا لاحظت امرأة أن زوجها ثرثار، فإنها تمزج بعض التراب المأخوذ من المكان الذي حط عليه (إيسغي) بطعامه، وتناوله إياه. وتفسر الأسطورة إمعانه في السكوت بأنه حكم على نفسه إراديًا بالتزام الصمت منذ أن هجرته - taninna (2) أنثى لباز (ولباز يسمى بالأمازيغية أصلاً أمداً) حسب الأسطورة، إذ أنها بحثت عن زوج يمتلك أفضل المزايا والصفات، واستدعت كل طيور البلد، وأخضعتها لاختبار، لكنها لم تختار الأكثر حكمة، وهو (إيسغي) إذ كان هو اللامع في مناظرة كلامية مع غريمه لباز (3)، بل اختارت الأكثر قوة، وهو هذا الأخير أي لباز.

في رواية أخرى لنفس الأسطورة يفسر صمت "إيسغي" بكونه "مطلب يومًا من العقاب أن يقلبا أدوارهما، بحيث يندس العقاب بين الشجر، فيهبس الحجلات tisekwrin لتطير، فينفض عليها إيسغي، ولما حصل ذلك، طار سرب من الحجل فوجيء به إيسغي فتركه يمر بسلام، فاستفسره العقاب عن سبب عدم انقضاضه عليها، فأجاب ببراءة غير منكر رويته لها، فثارت ثائرة العقاب، فأصابه بضربة من مخالبه فمزقه، فأقسم إيسغي منذئذ أن يلتزم الصمت، فلا يسمع أحد صوته بعدئذ (4)

(1) - محمد شفيق - المعجم العربي الأمازيغي - الجزء الأول - مادة خلف - ص 399، وافظ إيسغي - جمع إيسغان مستعمل على نطاق واسع في القبائل (أسطورة tasusmi n isghi)، وفي الأطللس المتوسط ومنه المثل asghan resn isghan، وفي سوس حيث نهبه في أحد أبيات الأبيجة الرسومية: (فصاح للصمت * أولا حضور الماء ابتي) انظر أمالو لمراميرز وقد شرح إيسغي بأنه نوع من الطيور. وقد أورده محمد شفيق في مادته عن عقاب لطلكرين الرخمة والشاهين، وترجمته جيرمان لاويست ب YADIGOR في جمعتها للأسطورة المفسرة لسميتها.

(2) - تاييننا tayinna هي سوس تطلق على طائر الشاهين creocorelle، أو الطوط enouchet حسب B.Destaing (انظر من. 82 - Vocabulaire Français Berbero-tachelhit du sous).

(3) - تقول الأسطورة إن تاييننا لو كانت تريد الجمال لاخترت إيسغي ليعاضه ishi ig imellulen أما لباز فأسود اللون lbaz iberrik. لكنها لما رأتها دخلا في مواجهة segni twala mmamaren اخترت لها باسلة عن أفضل حجر azéru، وأفضل خشب asghar وأفضل يوم ass، فكان رد الباز أن أفضل الأحجار حجر الرخمة tisekt، وخير الخشب البلوط الأسود وخير الأيام يوم العيد. فلم يكن رده مقبلاً، ليتدخل إيسغي منوهاً أنه ليس له من القوة والمناوأة ما لباز، ولكن له من الحكمة ما يؤهله للتفوق، فكان رده أن خير الحجر ما ينبت به الكعباء، وخير الخشب ما صنعت منه الأقلام لتكوين العلم، وخير الأيام ما اجتمع فيه الأمل والأحباب.

(4) - Germaine Laoust - Chautreaux - Kabylie: côté femmes.

لما كان المنطق الحسن غير مجد، ولم تكن له سلطة في استمالة المخاطب، أو هزم التريم في الرواية الأولى، وكان قول الحق يستتبع العقاب في الرواية الثانية، فاختيار الصمت أجدر. وتذهب الأسطورة الأمازيغية أبعد من ذلك في مزاب (بالجزائر)، إذ تتسبب خرس الأشياء وعجمتها كلها، وصمت الكائنات الأخرى من شجر وحجر. إلى تعرض إحداها إلى العقاب بسبب الجهر بقول الحق. يقول الميث " أنه في الزمن البدئي كانت شجرة التين tazart تفصل بين الناس، فمثل شخصان أمامها، فأنصفت المحق منهما بينما غضب الثاني رافضا تقبل الحكم، وفي اليوم الموالي دعا خصمه إلى المثل من جديد أمام القاضي، وقد حمل معه فأما، مضمرا نية شق الشجرة إن لم تحكم لصالحه هذه المرة، فلم يمانع هذا الأخير، ولما وقفا من جديد أمام الشجرة/ القاضي استغريت عودتهما بعد أن بتت في قضيتهما، فتقدم المعارض على الحكم قائلا: "أريدك أن تحكمي لصالحي، وإلا فأني سأشقق بفأسي" فردت شجرة التين: "لقد دقت ساعة الصمت، وكل من سيقول الحقيقة بعد الآن سيلقى حتفه". ومنذئذ صارت الأشجار، والأحجار، والحيوانات خرساء، وكفت عن النطق"(1).

تتشترك هذه الأساطير في كونها تتسبب المعجمة (عدم النطق)، والتزام الصمت إلى هزيمة سلطة الكلام awal (هزيمة إيسغي رغم أنه كان خطيبا مقوها لأمعا) أمام منطق القوة والنف (مرموزا إليه ببرائن طائر العقاب ضد إيسغي، أو فأس المعتدي ضد الشجرة)، فهي تتنصر للوگوس، وتدين العنف، وتعتبره فقرا عقليا أو خنقا للحكمة، وهذا ما عناه ربما المعتقد القبائلي الذي يفسر أصل الصمت عموما (tasusmi-ifesti-ifessi): "إن الصمت لم يكن معروفا، فالكلام أسبق منه، لكن ذات يوم تضجرت الكلمات، فابتدعت الصمت tasusmi (2)، وهو ما تعبر عنه أيضا الحكمة القبائلية التالية:

si timughbent umesly	من فقر الكلام
id tekka tesusmi	صدر الصمت
si cwiyt n wawal	ومن قلة الكلام
id d yelli temussni	تولدت الحكمة

وهو عين ما يعنيه الأمازيغي التالي (3) azlâd n wawal d awal، أي أن فقر الخطاب في كثرة الكلام.

(1) - Abderrahmane Lounes المرجع السابق ص 62.

(2) - yousef Allioni - المرجع السابق ص 62.

(3) - محمد شليف - المعجم العربي الأمازيغي - الجزء الثالث - ص 505.

و(أوال) نفسه يعتبر في المتخيل الامازيغي تيارا حيا يصدر من اللسان، لذلك لا تجوز مقاطعة المتكلم أثناء كلامه، ويضطر من فعل ذلك لكي يدرأ العواقب السيئة الناجمة عن قطعه لتيار الكلام إلى الاستدراك بعبارة يراد من النطق بها نفي آثار فعله، فيقال له في سوس: *bbigh awal nek s lxir*، وفي القبائل: قاطعت كلامك بالسمن والعسل *gezme gh awal nek s udi d tamment*.

وتؤكد Nedjma Plantade أن أمازيغ القبائل بالجزائر ينظرون إلى الكلام على أنه يخرج من الأرض، وينمو كالنبات، وبشكل جزءا من العالم الفيزيائي، فهو يحيى ويتنامى، ويتضاءل *decroit*⁽¹⁾، وهذا ما يفسر الوصف الذي نسمعه بسوس والذي ينعت به الكلام الجاد والمفيد والمسؤول: *awal imme ghin* (الكلام الثابت) أي ثابت وحي ولا رجعة فيه، ضدا على اللغو والهذر الذي لا طائل منه، وربما ما يفسر أيضا الرد الذي يجابه به من تلفظ بقول سيئ مشؤوم في سوس، إذ يقال له: *ann iqqar gh imi nek* (أي ليبس في فمك)، بمعنى ليتحول ما تقوهمت به إلى كلام جاف ميت فاقد لقدرته ولطاقته الحيوية (خضرته) قبل أن ينمو ويخضر فيملك الحياة والقدرة على التأثير والتحقق. ولذا تستعمل كلمات من قبيل *immut* (مات) و *ingha* (قتل) للدلالة على أن شخصين قاطعا بعضهما بعضا كلاميا أو أنهما اتفقا على أمر ما بشكل قطعي لا رجعة فيه، إذ يقال في الأطلس المتوسط: *immut wawal inger asn* (2) أو *(ingha awal)* (3) إذا حسم أحد الكلام وختمه.

II - الموت والمرأة والكلام في الميثولوجيا الامازيغية :

الميثان اللذان عرضناهما حول أصل الموت، وسبب موت النحلة بعد اللسع، يفيدان ضمنا أن تحويل القرارات المصيرية المرتبطة بالسلطة، ونظام الجماعة والبشرية عموما للأنثى هو مخاطرة بالكيان الاجتماعي، ويفضي إلى الموت، وهكذا فإن مقولة التنازل النسوية: *flat anegh awal neflawn awal* تجد سندا وتبريرا لها في الميثان اللذين يؤيدان وظيفة أيديولوجية مناصرة لسلطة الرجال والمجتمع الذكوري، ويضيفان عليها الشرعية، ويجعلان عسفا واعتباطيتها *arbitraire* أمرا متقبلا ومستطبنا *interiorisé*، فيبرران إقصاء المرأة من موقع السلطة والمسؤولية بذريعة تغلب النزوات والأهواء عليها، حيث تتسحب من مراكز القرار لصالح الرجل المهيمن القادر على التحكم في (أوال)، لتتكفى إلى عالمها

(1) - N.Plantade - المرجع السابق ص 133-134.

(2) - Miloud Taifi-Dictionnaire tamazight - Français (parlers du Maroc central).

(3) - محمد شفيق - المعجم العربي الامازيغي - الجزء الأول ص - 309.

الداخلي المدجن أي البيت/المطبخ(أنوال). وقد استخدمت الميثولوجيا الموت كورقة يلوح بها الرجل في علاقته بالمرأة في المجتمع الأمازيغي التقليدي، ويشعر عن انفراد بالسلطة والتسيير السياسي والاجتماعي. كيف ذلك؟

لقد اتضح في ميث أصل موت البشر أن المرأة حين طلب منها الاختيار، اختارت ما اعتقدت أنه سيحمي ابنها من انفصال نهائي عنها، لكنها لم تستعرض كل الاحتمالات والمواقف التي يمكن أن تترتب عن اختيارها، فقد أعمى حبها الأمومي، وعاطفتها الجياشة اتجاه ابنها بصيرتها، فتجهم عن قرارها الانفرادي الذاتي المحكوم بالعاطفة أن ظهر الموت ليصيب الجميع، وكان جزاؤها أن عوقبت فوراً على خطئها من قبل(الأب/القانون الذكوري) الذي يمثلها الخالق في النص.

إن الأمومة أمر مرغوب فيه، لأنها تمنح الحياة، لكن هذه الأمومة إذا لم تتخذ طابعاً اجتماعياً، فمن شأنها أن تهدد النظام الاجتماعي بأسره، لذا يجب إخضاعها لمراقبة الرجال، فالميث إذن يدين المغالاة في الحب الأمومي، وانعدام الحس الاجتماعي، والتصرف النسوي المضاد للمجتمع بدافع الرباط العاطفي للأمومة حسب الأيديولوجيا الذكورية، فإذا كانت المرأة تمنح الحياة (تتجلب الأطفال، وتوسع قاعدة المجتمع)، فإنها أيضاً تمنح الموت، ويعبر عنه في الميث بكون المرأة أرادت أن تضمن حياة الطفل لكن حبها الأعمى جعلها تمنح الموت له، ولكل البشر.

ميث أمازيغي آخر من سوس(تيمسورت، إيخس^ن - أيت بوفولن) عن أصل الموت يحكي " أنه في بدء الخليقة ذهب قناص anegmar في رحلة صيد إلى الغابة tagant ، فوجد في ادخالها هولة yat lhict ، فتحايل عليها بلطف حتى تمكن من إدخالها إلى زوايتها tawilkt ، فأحكم ربطها iqqentt ikres imi nes ، وحملها إلى بيته حيث وضعها في ركن منه yawitt s tegmmi nes isersett gh yat teghmert ، وقال لزوجته: "لا تفتحي هذه الزوادة، ولا تستطلعي ما بداخلها ad ur terzemt tawilkt ad ula tuggwitst in " لكن فضول المرأة، وتهورها دفعها إلى الرغبة في استطلاع ما تتضمنه الزوادة، ولذلك انتظرت خروج زوجها مرة أخرى إلى الصيد tegwmert nes s teqquell aylligh dagh iffegh urgaz ، ففتحت الزوادة، terzem tawilket ، فانفكت الأنثى المتوحشة- الموت(lmut) من عقابها teffeghd lmut zeg tewilkt ، وخرجت منطلقة لقتل كل من تصادفه zegh ass an wan temaqqar tenghit . ومنذ ذلك صار الناس يموتون " .

إن الميثولوجيا كما نستشف من هذا النص تعتمد إذن طريقة إيديولوجية ذكية لسحب امتياز منح الحياة (الإنجاب، الخصوبة) من المرأة، بنسبة الموت إليها، إذ يتم إدانة الآثار

الضارة للقدرة الخلاقة للنساء، وتقديمها على أنها ضعف ونقص للسماح باستبعادهن من مؤسسات القرار الاجتماعي، فهن يتصرفن بتهور وأنانية لإرضاء نزوات عابرة، فكان ذلك سبب ظهور الموت، أما الرجال فيتصرفون- حسب منطوق الميث- وفق المصلحة العامة، وهم يحمون الجماعة من المخاطر والتدمير (القبض على الموت وحبسها في زوادة «tawlt» أو في جرة «tabuqqalt» حسب رواية لنفس الميث جمعته من السفح الجنوبي للأطلس الكبير).

هذا الموقف الإيديولوجي/الميثي يتم تصريفه على صعيد الممارسة في الطقوس، فقد أورد الباحث حسن راشق سياقاً طقوسياً تتجلى فيه فكرة الأم المانحة للموت إلى جانب الحياة أو الأم الملتزمة، وهو طقس (taskift) في الأطلس الكبير⁽¹⁾، إذ لاحظ أنه يمنح الأم وضعاً مبهماً، قرب الأسرة يقدم قربانين دمويين، إذ يكون ملزماً كأب بذبح أضحية في اليوم السابع من ميلاد الطفل، و كزوج بتقديم أضحية sacrifice للنساء accouchée يسمى taskift، تتصرف فيه الأم كما تشاء، وقد لاحظ أن لفظ تاسكيقت يشير أيضاً إلى واقعة أكل القطة لأحد صغارها بعد ولادتهم، فعبر هذا السياق الاستعمالي المزدوج لفظ taskift يماثل الفكر المحلي بين القطة التي تلتهم صغارها والنفساء التي تاكل الأضحية التي يقدمها الأب كبدل عن الطفل، و فكرة الأم الملتزمة والأكلة للحم البشري anthropophage هذه تتجلى في سياق آخر، فالأم التي تفاجئ طفلها منهزماً أمام أحد خصومه من الأطفال، تصبح في وجهه : max ccighaktn gh taskift؟، وهي صيغة استفهام استنكاري تفيد نفي التهامها ليدى ابنها في تاسكيقت، بما يعني حثها له على الدفاع عن نفسه بيده.

و ينتهي حسن راشق في تحليله لهذا الطقس إلى نفس الاستنتاج، وهو أن الأم تعطي الحياة بالفعل، لكن يتم تقديمها وتمثلها ككائن يسعى إلى القضاء عليها، والرجل- الأب- هو الذي يقتدي حياة ابنه بفضل القضاء على حياة حيوانية، والأم كائن طبيعي كالقطة الشرهة تعطي الحياة التي ينفرد الأب بامتياز المحافظة عليها والإبقاء عليها، إذ يتدخل بواسطة أضحية (تاسكيقت) ليحول رمزياً دون عودة الطفل إلى بطن الأم، ويحافظ لها على وظيفتها كمانحة للحياة كابحاً بذلك النوازح الوحشية التي قد تخفيها الأمومة، والتي تتجلى أكثر ما تتجلى في الغولة (tarir- taghwzent) باعتبارها تمثل المرأة المتوحشة بامتياز، فالغولة من خصائصها أنها قد تلتهم أطفالها ar tecta tarwa nes، بل هناك ميث متداول بالجنوب يفسر أصل تاغزنت (السعلاة) بأنها كانت في الأصل امرأة أنجبت طفلاً

(1) - Hassan Rachek - Etude sur la division sexuelle des rôles dans une tribu du haut atlas - p. 120 .

ولم تجد ما تاكل، فظلت جائعة لمدة أربعين يوما، فأنتهى بها الأمر إلى التهام طفلها، فتحولت إلى سحلافة⁽¹⁾ (غولة) :

Taghwzent tega yadelli yat temghart yurun ur tufi mad tecetta teghama s lâz
 40 n wass tagara tecc arraw nes tebabel teg taghwzent.
 الرجل للموت في زوادة (تاولكت) أو جرة (تابوقالت) يشخص الموت في صفة أنثى متوحشة (تاغزنت- لهيشت) تسببت المرأة في تحررها من رقة الاعتقال، وفوق ذلك تقدم الميثولوجيا الامازيغية الموت ذاته على أنها أم، ولها بدورها أبناء، فالموت في الامازيغية يسمى تامنانت⁽²⁾، وهو لفظ مؤنث، واللفظ العربي الدخيل (لموت) المستعمل بكثرة، يؤنث في الامازيغية أيضا(وحتى في العربية الدارجة) رغم أنه مذكر في أصله الفصحى. يروى في إيمجاض (سوس): " أن الموت أم لها ابن عاق هو النوم ليخصص ، في بداية الخلق gh tizwiri n ddunit أمرت به بقبض أرواح الناس tenna yas mas art tettazn innas add yawi midden wan d yiwi ar imi n tegmmi irezm as : سبيله : iga فكانت تبحث به لقبض أرواح الناس، فيجيء بأحدهم حتى يبلغ باب البيت، فيغلي ameâdûr وفي ايحاحان يقال "إن الموت كان أصلا امرأة أنجبت طفلا، ولكنه معتوه zekh akud an ar amidden irartn-d يعيدهم

وفي ايحاحان يقال "إن الموت كان أصلا امرأة أنجبت طفلا، ولكنه معتوه ameâdûr
 iga فكانت تبحث به لقبض أرواح الناس، فيجيء بأحدهم حتى يبلغ باب البيت، فيغلي
 art tettazn innas add yawi midden wan d yiwi ar imi n tegmmi irezm as : سبيله :
 وهي تاليوين (تاسوسفي) ينسب إلى الموت قولها أنها أنجبت ابنين لم يفيداها شيئا :
 النوم، والدوار أو الفثيان(إيورغ)

Tenna s lmut : sin tarwa ad urugh, ur iyi gisn telli ifaytt : ides d iwrih

إن هذه الميثاث mythes والطقوس التي عرضناها تؤكد أن النصوص التي تم إنتاجها في الثقافة المغاربية الامازيغية تكشف عن التمثلات والصور التي شكلها المتخيل المغاربي عن الموت، وعن المواقف المختلفة للرجال والنساء إزاءه، فهو أنثى متوحشة، وأم شريرة النوايا كما بينا وهو في الأوراس يتمثل بمظهر امرأة عجوز تحمل منجلا، وليس لها إبهام، وعيناها مشقوقتان رأسيا en hauteur مثل عيني الفولة (تامزا)(p.75) G,Tillion وهو يعد لمة بالنسبة للنساء، عقيما وغير قابل للتجاوز، بينما يمكن للرجال

(1) - هذا الميت معروف في الأطلس الصنوبر في إيران وكذا في همسورت كما دونه الأخ محمد أرجدال مشكورا.
 (2) - هذا اللفظ (tamettant) مستعمل لدى التوارك، وفي مزاب، وفي المغرب نحتفظ به بالاسم الدال على الميت وهو amettin

تجاوزوه، وحتى التغلب عليه، وقد صاغ عنه المتخيل صورة كائن أنوثي مشخص كان يظهر للعيان في الأزمنة البدئية، ويقبض الأرواح على مرأى ومسمع من الجماعة، وقد وقع الإمساك به فعلا، كما تروي الأساطير، من قبل المجتمع الذكوري، إذ يروى في أشتوكن أن Imut كانت تأتي لقبض أرواح الناس شاخصة للأنظار كالإنسان مصحوبة بصخب وجلبة كبيرتين (تافورت) مثيرتين للرعب، فاتفق الناس على إلقاء القبض عليها، فذبروا لها مكيدة مكنتهم من تقييدها umzentt, kerfentt، لكنها كسرت القيود teskatti iskraf، واختفت بعد أن قتلت (أخذت) كبير القوم (أمغار)، حيث هربت إلى غار بعيد عال، فلم يعد الناس يموتون حتى ضجعت الدنيا بمن فيها من البشر midden ura sul temtaten, aylligh tektur ddunit s wamud n ufgan.

فبمثوا في طلبها رسولا تمكن من العثور على مأواها بعد أن كادت تلتهمه، فأقنعها بالعودة لأن الناس في حاجة إليها، لكنها حين عادت، "أخذت" طفلا من ذويه، فأقسم أهله على الانتقام له منها ggullent gis ayt dars n'wazzan، ففرت مرة أخرى، لكن أهل القبيلة أعادوها من جديد بعد مفاوضات أفضت إلى اتفاق اشترطت فيه عليهم أن "تأخذ" من تشاء من البشر صفارا أو كبارا، ذكورا أو إناثا، وهكذا كان، لكنها بمجرد أن "أخذت" شيخ القبيلة الجديد المعين، تاجعت لديهم رغبة الثأر، فتعدتهم، واخفقت عن الأنظار منذئذ، ولم تعد تحدث صخبها أو ترى حين تأتي لأخذ روح من تشاء⁽¹⁾.

أما في وازازات (توندوت) فيرى أنه "عندما ظهر البشر على الأرض، كانت "لموت" هي عدو الناس الوحيد، فتشاوروا على أن يمسكوا بها، ويقفلوا عليها في غار بجبل، فكلف بذلك رجل قوي تمكن منها، ومضت الأيام، حتى حدث زلزال قوي أدلى إلى تخلص الموت من أسرها وخروجها من معتقلها لتعود إلى سابق عهدها في قتل البشر".

إن مختلف هذه النصوص تبين إذن عن رهانات اجتماعية حول الهيمنة بين الرجال والنساء في علاقتهما بالموت، وعن تضادات بنوية أجملتها Camille Dujardin Lacoste⁽²⁾ في الجدول التالي:

(1) - هذا الميت من رواية إبراهيم باوش عن والدته في درايدي بأشتوكن، وهو معروف برواية أخرى قريبة جدا لدى كبار السن في اينشادن.

(2) - Camille Dujardin Lacoste- Mères contre femmes : maternité et patriarcat au Maghreb- pp. 160-164.

المرأة	الرجل
■ تسرع وتهور <i>précipitation</i>	■ دوام <i>précipitation</i>
■ كلام صادر بلا تفكير أو روية <i>inconsidérée</i>	■ كلام متحكم فيه مسيطر عليه <i>maîtrisé</i> أو صمت
■ أمومة عمياء	■ أبوة متبصرة <i>réfléchie</i>
■ موت متعذر تداركه أو درؤه	■ موت يمكن تداركه و تجاوزه
■ موت عقيم	■ موت مخصب
■ مصلحة فردية	(تضحية : <i>sacrifice</i>)
■ انفعالية وعاطفة <i>affectivité</i>	■ مصلحة جماعية
■ فوضى ولا نظام	■ عقل
■ <i>désordre-anarchie</i>	■ نظام (قانون سياسي)

هذه الثنائيات أو التقابلات إذن أسست لتراتبية إيديولوجية أتاحت للرجل الهيمنة في النظام باعتباره يمثل العقل، ويراعي المصلحة الجماعية، ويتحكم في الكلام، ومن تموزه هذه الصفات، فالمرأة أفضل منه : *tuf temghart argaz ur issennen i wawal* ، لأن هذه الخصائص هي أساس ما يشكل الرجولة (تيروكزا) في المجتمع الذكوري الأمازيغي.

وتجدر الإشارة إلى أن النظرة المزدوجة للمرأة (تقديرها لكونه تمنح الحياة، والتهيب منها لأنها قد تمنح الموت أيضا)، قد انعكست على رؤية الميثولوجيا الأمازيغية أيضا للنحلة، فإذا كانت الرواية التي عرضناها، والتي تتعلق بخطئها في التعبير عن أمنيتها في قتل الإنسان بعد لسمعه مما كلفها حياتها، قد صورتها على أنها كائن حاول تهديد وجود الإنسان في الكون رغم أفضاله عليه (منح العسل)، فاستحققت بذلك العقاب الإلهي بموتها بدلا من البشر، فإن رواية أخرى لهذا الميث متداولة بالقبايل تجعل منها رمزا للحرص على المصلحة العامة للإنسان، فتجازيها بمنحها العسل والقدرة على الطيران. تقول هذه الرواية⁽¹⁾:

« في أزمنة البدايات *di zzman amezwaru*، لما أراد الخالق *agellid ameqran* تحقيق التوازن في الطبيعة، توجه إلى كل الحيوانات لاستشارتها في وسائلها الدفاعية ضد الإنسان، حينها لم تكن النحلة تطير بعد، فاختار الثعبان أن يحتفظ بالسم لقتل الإنسان، أما النحلة التي كانت تتوفر وقتها على حمة *dard*، فقد قبلت أن تموت إذا سمعت أحدا من

(1) - R.Bentolila- Devinettes berbères -Tome 3 -pp. 423- 424.

البشر، فكافأها الله بأن منحها القدرة على الطيران yefka yas tazmert n tafugt ، وقال لها: "ستكونين محبوبة لدى البشر، ولما كان كلامك عذبا awal nem d azfdan عورضيت أن تضحي بنفسك عوض أن تقتلي البشر، فإني سأزود العالم بحقول واسعة من الأزهار ستجنين منها دواءك وعذوبتك "asafar nem d tfzedt nem". أما الزنبور (arsâz) فقد رفض أن يتصرف على غرار النحلة قائلا: "أريد أن أحتفظ بحميتي قاتلة"، لكن الله أجابه: لقد فات الأوان، وسبق لجنسك أن اختار، أما أنت فوجهتك العوسج ronces، وبيتك سيكون غير هارناشنا axxam ik d tasussna jzigh k iwjadir ، كما أحكم على الثعبان بكسح القفار ، tunnedâ lexla، والحقه على الناس».

إذا كانت النحلة في الرواية الأولى (v1) محكومة بأنانيتها، وتريد أن تصبح حمتها (أسافس) قاتلة للإنسان، فإنها في هذه الرواية (v2) كانت أصلا قاتلة، لكنها أبدت حرصا على مصلحة الإنسان العامة، وتنازلت عن رغبتها الذاتية بأن قبلت التضحية في سبيل البشر، فصارت نموذجا للكائن المقبول اجتماعيا، وقد أتاح لها حسن كلامها أن حققت مكاسب هامة : الطيران- الحصول على حقول- صنع العسل الحلو والنافع في العلاج. بين الروایتين إذن تضاد نوضحه فيما يلي:

في الرواية الأولى v1	حمة غير قاتلة	رغبة بقتل الإنسان "مصلحة ذاتية"	إساءة القول	عقاب الموت بعد السمع
في الرواية الأولى v2	حمة قاتلة	تنازل عن قتل الإنسان (موتها عوض قتله) "مصلحة عامة"	حسن القول	مكافأة (عسل الطيران)

والنحل في الثقافة الأمازيغية يرمز للتضامن وقوة الجماعة، وله "أهمية كبرى لدى الأمازيغ، فهو ينتج العسل، الطعام الفاخر، والدواء الأساسي في الصيدلة التقليدية، وهو ما يقدم للنفساء، أو للضيف المراد إكرامه، فضلا عن ذلك، فالنحل نموذج للتضامن يجسد المشيرة أو القبيلة" (1). وبين النحلة والمرأة علاقة وثيقة (2)، فهي ترمز في أغاني الأعراس التقليدية إلى العروس المفضلة، والمتفوقة في شؤون البيت (طبخ، نسج...). فهي أيدأومارتيني بسوس تردد النساء والفتيات في موكب الزفاف نحو بيت العريس (3) :

(1) - Arsene Roux- Poésies populaires berbères (Maroc du sud ouest-igedmiwa)- p. 163.

(2) - يقال عن النحلة في الجنوب أنها كانت في الأصل أمة للنهب، ولذلك يكرس عنها باسم (تارايان - نبي)

(3) - Narjys El Alaoui - Soleil, lune et fiancée végétale -p. 120.

إلى أعلى "مخزن الفلال" الأبيض أيها العريس afella ugadir umlil ay asli
فمن أجلك تزين كل من ترى kra tannit kiyyi as d ihêzzem
فقد جثثاك بنحلة بيضاء tizzwit tumlilt ayadd niwi

وفي القبايل تردد المكلفة باللباس العروس لحملها في موكب نحو بيت العريس:

أيتها النحلة الصاعدة أعلى الصخر tizzwit yulin azêru
اصبري يا أمها ولا تبكي tizzwit sebr ur ttru

ولا غرو، فالنحلة شغالة بامتياز كالمرأة في خليتها/ بيتها taghwraست تقوم بتحويل المواد المجلوبة من الخارج (الحقول) إلى عسل بالنسبة للنحلة، أو إلى منتجات غذائية بالطبخ والتجفيف وغيرها من العمليات بالنسبة للمرأة، لذا فإن النحلة في v2 ترمز للمرأة الاجتماعية المنضبطة الخصبة لتتضاد مع النحلة اللامسؤولة في v1 وللزنبور arzâ الذي يمثل الكائن الضد اجتماعي anti-social الذي عوقب بإقصائه نحو النباتات الشائكة ajadir (الطبيعة المتوحشة) عوض حقول الأزهار (الطبيعة المدجنة):

النحلة (جنس النحل المدجن)	≈	الزنبور (جنس النحل المتوحش)
المصلحة العامة، حسن الكلام		الرغبة الذاتية الغريزية، إساءة الكلام
↓		↓
مكافاة		عقاب

يستفاد من هذه الرواية أن awal يتحول فيها إلى مرادف للسنن والمعايير المقبولة اجتماعيا، والتي يعتبر الخروج عنها مساسا بمصلحة الجماعة يستوجب العقاب، وبهذا المعنى يستعمل لغويا أيضا في بعض مناطق الجنوب، إذ يخاطب مثلا من أساء التصرف، أو أخل بإحدى قواعد اللياقة الاجتماعية بتاليوين بعبارة: ur ak isker wawal mayan.

وختاماً فإن هذه الرواية تؤكد أيضا الاقتران الذي لا تنفك الثقافة الأمازيغية تقيمه بين حسن الكلام والعسل باعتبارهما معا أدواتين سحريتين خصبتين وعلاجيتين. يقول الشاعر الأمازيغي القديم⁽¹⁾:

tamment n ujddig negh tamment n'wawal
a s ikkat yan bnadem gh tasa yawit akkw

(1) - P.Arnard - Textes berbères des aït wawzgit - p. 163.

أي أن الكلام العذب واللسان الحلو هو بمثابة العسل، فأتى وساحر يستميل القلوب، وهو ما يدل عليه المثل الأمازيغي القبائلي⁽¹⁾ : bab n yiles, midden akkw win s ، ويعبر عنه في سوس بالقول المأثور: اللسان العذب مفتاح الدنيا : iles iga tasarut n ddunit

III - الكلام والمرأة واللحية،

كما تنازلت المرأة عن أوامرها، وما يقتدر به من سلطة وتدبير في القول السوسمي المأثور، فقد تنازلت أيضا عن اللحية (تامارت) لفائدة تاوونزا عنوان جمالها، وعلامة سعادتها⁽²⁾.
فهناك ميثان أمازيغيان يفسران أصل اللحية عند كل من الرجل (أركاز)، والماعز (أغاض) يشتركان في نسبتها للمرأة التي تخلت عنها لفائدتهما :

فالميث الأول M1، وهو معروف في بعض مناطق الأطلس الكبير وكذا في الريف، يقول " أنه في بداية الخلق، لم يكن الخالق قد خص الرجال وحدهم باللحية (تامارت)، بل النساء أيضا كن سيحصلن عليها، غير أنهم طلبوا من الخالق أن يمنحها للماعز (تاغامت) بدلا منهن، وذلك ما حصل فعلا، إذ صار لهذا الأخير لحية، وحرمت المرأة منها"، أما الميث الثاني M2، وهو متداول بتاليوين، فيروي " أن اللحية (تامارت) كانت في بداية الخلق حكرا على النساء، لذلك حظين بهيبة ووقار أكثر من الرجال، لكنهن استكنفن منها بعد أن لاحظن أنها تشبه ملاحظتهن وجمالهن ar asnt tekkes tisent i wudmawn nesnt ، خصوصا وأن لهن ما يكفي من الشعر الطويل azzar ighezzen ، ثم إنهن خصصن دونا عنهن بتاوونزا (الناصية أو القصبة)، لذلك قررن أن يتخلين عنها طواعية لأزواجهن من الرجال ujjant tamart i yrgazen nesnt ، هؤلاء تلقوها بابتهاج لأنها أضفت عليهم وقاراً، فتوارثوها منذئذ إلى الآن"⁽³⁾.

(1) - T.Yacine - Piège ou le combat d'une femme Algérienne - p. 26.

(2) - تعتبر tawnza كلمة عن المرأة في الشعر الأمازيغي القبائلي قول رايس سعيد أشتوك : a leiff a tawnza ma kkwnt yaghen ، ur akkw nezdar i libib nunt

كما أن تاوونزا تمثل لنز الأنوثة، لذا قد تكون مجلبة للسعد والخير، أو تكون مجلبة لسوء الحظ إذ يقال عن المحفوظ ila tawnza ، ومنه التعليل yunnez أي كان لا حظ محمد شفيق - المجمع العربي الأمازيغي - الجزء الأول من 276، في إحدى الأغاني المرددة في ليلة الحناء بالموسم القبائلي أثناء حفلة تخاطب المروس kemmini a yisilt, yedda d rbeih di twanza nem ... في الأطلس الكبير الشرقي يطلق اسم leddad و tawaza على الشعر الإيجابي المبارك الجالب الطالع الحسن والخصوبة والخير (المال والبنين ووفرة الماشية وإزدهار الأسرة)، يطلق اسم awnza بالتذكير على الناصية المشقومة للمرأة التي يعتقد أنها الجالبة للمقم والحظ المائر والشعر (الهلاك والجوع والخوف والمرض) للأسرة، إن شعر المرأة في اعتقاد سكان الأطلس الكبير يتصل بمال الأرواح الشريرة أو الخيرة (تنتظر لحسن بقلته - إملشيل، جدلية الانغلاق والانفتاح - مركز طلاق بن زياد - ص 62-63) في إحدى الأغاني المرددة في ليلة الحناء بالموسم القبائلي أثناء حفلة tawnza تخاطب المروس kemmini a yisilt yedda-d rbeih di twanza nem . ومن مقلوس الأحياء في بعض الأعراس الأمازيغية أن يقوم الرئيس بقص ناصية tawntoupet أعروسه، وأن تهتم المتزوجة بها بعد الزواج، فهي تصبح ذات بعد اجتماعي وعلامة على اكتمال الأنوثة الإيجابية.

(3) - هذا الميث من تكوين د. هنية نفيع مشكورة من تلمسوس في بتاليوين، بالضييف منطقة "أكركشا"

إن اللحيّتين (المتخلّين عنهما) في الميثين تختلّان في طبيعتهما وبعدهما الاجتماعي، ذلك أن تلك المتنازل عنها لصالح الرجل إنما انضافت لسلطته لتضفي عليها هيبة كانت مقصورة قبلها على المرأة، لتصبح علامة على رجولته، غير أن قيمته الحقيقية في سلطته، لذلك فهي كناية عنه في اللغة والأشعار والأمثال، إذ يقال مثلاً : تامارت أورأتاسي تاياض أبلانس، يسمضال في سوس، أو tamart ur ar ttasi tamart ghas gher isemdāl في الأطلس المتوسط. ويفيد هذا المثل أن الرجل الحقيقي معبر عنه بكناية (تامارت) يعتمد على نفسه في كل المواقف ما عدا حين يحمل إلى القبر. أما تلك التي تنزل عنها للماعز، فهي شكلية سلبية مفرغة من محتواها لتغدو مجرد مظهر مزيف، لأنها تقتصر إلى سلطة أوّال، والرأسمال الرمزي للرجولة (الهيبة، الشجاعة، الشرف، التحدي، المسؤولية..)، ولا تغنيه شيئاً أمام الخطر الخارجي، والعدو ممثلاً في أوثن. وهذا ما يعبر عنه البيت الشعري المأثور في سوس والقاتل⁽¹⁾ :

awal aygan argaz imma tamart

Ilatt nit waghād iccet wuccen

أو المثل المدون في الأطلس المتوسط⁽²⁾ : ila uhuk tamart itcet wuccen (لليس لحية، ومع ذلك أكله الذئب)، إذن :

تامارت + أوّال (سلطة، شرف، مواجهة الأخطار...) = لحية أركان الإيجابية الرجولية.
تامارت - أوّال (أي لحية مجردة من محتواها الرجولي المرتبط بأوّال) = لحية أغاض الشكلية السلبية.

إن اللحية إذن قد تكون أنثوية وسلبية⁽³⁾ لأنها مظهرية، أو تكون رجولية فعلية، وبالتالي إيجابية (تامارت ن-أورگان) لأنها تكون دالة على المروءة (تيروكزا) مقترنة بسلطة (أوّال، القرار)، والشهامة، والتغل⁽⁴⁾ والشرف (تيموزغا) لذا يقال عمن يكون تحت حماية شخص وسلطته أنه تحت لحيته : إيلاً داوتامارت نس فهي مثل البرنس ترمز للحماية الذكورية، هذه الأخيرة يكون تحسسها، أو جسها في حالة الشعور بالإهانة بمثابة استنفار لتوروكزا، وبالتالي إعلان عن معركة رد اعتبار بعد الانجراف النرجسي، إذ لتودع شخص

(1) - رشيد الحسين - الكهران في الأمثال والحكايات الأمازيغية - ص 91.
(2) P.Bourdieu - sens pratique - p. 349.

(3) - إذا كانت تاووزا الدالة على الأنوثة الإيجابية الحاملة للخصوبة والوفرة تقابل اللحية الإيجابية، فإن اللحية السلبية يقابلها أوّزا الناصية المشؤومة. والتذكير هنا مستهجن لأنه بمثابة خرق للحد بسميح النجاجة مثل الديك وهو أمر مشؤوم أيضاً، فلوئزا بمثابة ناصية سلبية إذن مثل لحية الماعز.

(4) - يمبر سيدي حمو أو طالب عن هذا المعنى في بيت شعري نسب إليه Ilaqel awr figh, imma tamart ur yi drusnt

ما بالانتقام يتم الإمساك باللحية بجماع الكف، وشدها للأمام لدى أمازيغ المغرب، إذ يقال له: هاتامارت إينوأو

"hayi dik" أو ur ra-d n gik teghama أو ur asttin gik icc wakal ومن العبارات المسكوكة في الأطلس المتوسط أن يقال "ibbey ghifes tamart"⁽¹⁾: وتعني أنه تواعد شخصا بالانتقام بانتزاع شعرة من لحيته.

والتلفظ بالصيغة التالية: awa hat recmex aktt ، ونفس العبارة تقريبا تتداول بالقبائل⁽²⁾: igzem as tamart، وهي بنورها تعبير عن تواعد حاسم الانتقام.

إن استعمال تامارت لهذا الغرض مرادف للتلفظ بكلام حاسم (awal) لا رجعة فيه، ويفيد رد الاعتبار للرجولة والشرف المهان، وهذه العبارات والمسلكات المشار إليها ذات امتداد تاريخي عميق الجذور، يشهد على ذلك أن عقبة بن نافع تعدم الإساءة إلى كسيلة، وهو زعيم وقائد أمازيغي محترم ومهيّب (له سلطة awal في قبيلته)، فأوغل في إذلاله، والإستهانة بكرامته أمام قومه رغم اعتناقه الإسلام، إذ أمر بإحضار ذود من الغنم، وذبحها للساكنين، وطلب من "كسيلة أن يسلم مع السالخين" فقال: "أصلح الله الأمير، هؤلاء غلمانني وهتاني يكفونني" غير أن عقبة نهره وأجبره على فعل ذلك، فقام كسيلة منفضبا، فكان كلما دحس في الشاه مسح بلحيته مما علق به من بلل، وكان العرب يرمون عليه وهو يسلم، فيقولون: "يا بربري ما هذا الذي تصنع؟ فيقول: هذا جيد للشعر، فمر شيخ من العرب فقال: كلاً إن البربري ليتوعدكم".

فتحسس كسيلة للحية تعبير عن إحساس بإهانة رجولته (tamart) ووعيد بالانتقام، وهو ما حققه بالفعل إذ نجح في تعقب خطى عقبة، وأخذ ثأره منه بقتله، ليذهب عقبة ضحية جهله بثقافة الشعب الذي أتاه غازيا.

ومن الماديات المرتبطة بالحية أن تقطع كأسلوب عقابي لدى الأمازيغ على الأفعال الجنائية الخطيرة أو المخلة بالأخلاق العامة كالزنا والسرقة والكذب أو اليمين الكاذب أو الجبن أو الهروب من المعركة، والحال أن قطع لحية شخص هو فعل مثل مخجل للضحية، وتقيد عبارة (يستل بي تامارت إينو) خلق لحيّتي مجازاً أنه الحق بي عارا⁽³⁾ ولدى أمازيغ القبائل⁽⁴⁾ أن من يهرب من المعركة كان يمرض لطقس إذلال حقيقي، إذ تقيد النساء، وترتبطن حول رأسه وشاحا (وهي خاصية نسوية نموذجية)، وتطليته بسواد الدخان،

(1) - Miloud Taifi - Dictionnaire tamazight - français, p. 428.

(2) - Etudes et documents berbères - N°5 - p. 68.

(3) - M. Taifi : Sémantique et symbolique de la barbe dans la culture populaire marocaine - Revue Awal - N 29 - 2004 - pp 48-49

(4) - P. Bourdieu - sens pratique - p.349.

وينتزعن شعرات من لحيته وشاربه "حتى يتبين للناس في اليوم الموالي أن المرأة أفضل منه" فيقاد إلى الجمع *assemblée* ، فيقصيه رسميا وعلنا من عالم الرجال، إذ يعد بمثابة شخص محايد مخنث، أو عديم الجنس *asexué*، فالهارب من النزال، أو الخائن لأهله، يلحق المار بلحيته (عنوان شجاعته وهيبته) لتصبح بدورها لحية سلبية مزيفة جديرة بالتشهير والتشنيع بها أمام النساء⁽¹⁾، يقول الشاعر في هذا السياق مخاطبا نساء قبيلته (أيت مكيلد)⁽²⁾،

أخرجي أخت بني مكيلد تري الرقصات
تري لحيته من بأبيه غدر

إن الخائن ينحدر إلى دائرة المنعم، واللامسمى، وإلا محدد، فلا هو رجل، ولا هو امرأة، ولحيته أجدر أن تحلق، إنها لحية سلبية "لحية أغاض"، وهو ما عبر عنه الشاعر حموا معصور خلال الاستعمار الفرنسي لبلادنا (بالأطلس المتوسط)، وبعد هزيمة قبيلته، إذ قال مخاطبا أمه:

تودا بنتك يا أمي خير مني .
ها قد صرت منعم الوجود
يا هذا علي أنا بالتحبيب
سأحلق لحيتي، لن أحمل بعد أدنى سلاح

جدير بالملاحظة أن طقس الإذلال المشار إليه، والأبيات الشعرية التي سقناها للاستشهاد كلها تستحضر النساء لأداء الأعمال الطقوسية المهيمنة للرجل بنتف شعر لحيته، أو لإشهادهن على انحدار هيبة الفار من المواجهة، أو التشنيع بالخائن أمامهن، فالنساء يفضلن، لأنه فاقد لسلطة (أوال)، ولهيبته التي خولت له من قبل النساء⁽¹⁾.

(1) - يذكر الحسن الوزان في وصف إفريقيا أن الرجال يجبل سكمهم يذهبون بأصمراهم للنساء للتشليل بهم ، ويعتبر ذلك منتهى الإذلال للمنوزمين - انظر عثمان المنصوري - تاريخ المرأة المغربية في العصر الحديث، "مقارنة أولى" - مجلة أمل - عدد مزدوج 14/13 من 162
(2) - محمد شفيق - من أجل مغارب مغربية بالأولوية - ص 114.
(3) - يقال أن في الجنوب عن الرجل الذي تهوم زوجته بما لا يجرؤ عليه : *ikkes tamart, tegit in temghart nes* (الذئع اللحية لتضرب زوجته)

تاڭمارت إيسمضال: الجنسانية الجامحة

تقديم :

يعد الفضاء الزماني والمكاني لليل والمقبرة مجالا لكائنات ميثية متعددة في المعتقدات الأمازيغية التقليدية، أهمها الكائن المعروف باسم tagwmarkt n isemdal أو taserdunt n isemdal في بعض المناطق. ويتميز بسمة انتشار المعتقدات المتصلة به في شمال إفريقيا، مما حدا (laoust) إلى اعتباره إحدى الخصوصيات الأمازيغية⁽¹⁾.

وفرس (تاڭمارت) أو بغلة المقابر هذه، كائن روحاني شرير يتخذ هيئة فرس بيضاء جميلة، تهيم ليلا في المقابر المهجورة، وتعدو محدثة ضجة كبيرة، وقعقة بواسطة سلاسل حديدية، أو حلي تجرها، أو تتدلى من عنقها، إذ تداهم المارة ليلا، وتغريهم بامتطائها، فينخدعون بلطافتها لتجنح بهم إلى المقبرة، حيث تحفر لهم قبرا بحوافرها، أو تلتهمهم في الغالب. إنها كما وصفها الكاتب الأمازيغي محمد خير الدين "حيوان فوق طبيعى يمتلك طاقة فانتاستيكية ويمثل قوى الشر. لقد كانت ملكة الليل بلا منازع توحى برعب شديد للمسافرين ليلا، ويعتقد أنها تتحرك كزوبعة من الشرار..."⁽²⁾، إذ يتطاير من حوافرها أو ينبعث من ناصيتها (أزاڭ) كإشعاع ناري كثيف.

ويعتقد أنها تختفي بمجرد دنو الفجر، إذ تعود إلى حالها كامرأة (كما يعتقد في طاملا)، أو تنفذ كالشعاع إلى الأرض (بإيسافن- سوس)، وأنها لا ترتاد الأماكن المقدسة، أو المقابر التي بها أضرحة agwiram حسب البعض.

في القبائل بالجزائر يسمى هذا الكائن الميثي باسم (taghyalt timqbert) ويعني حرفيا فرس المقابر، ويعتقد هناك أنها "تحوم في الغابة في هيئة بغلة أو فرس، تلوح للامة فيحاولون الإمساك بها، حينها تكبر و تتضخم، فتضمي بهم محدثة صرخا من رنين الأجراس المعلقة في عنقها"⁽³⁾، وفي واركلا يسمى هذا الكائن باسم (تاڭمارت) فقط، بينما أنثى الفرس هو (تاڭاليت)⁽⁴⁾.

(1) - E.Laoust Les noms berbères de l'ogre et de l'ogresse, Hesperis, pp. 260-261

(2) - Mohammed khaireddine - Légende et vie d'Agonchich - p. 30.

(3) - J. Servier - Traditions et civilisations berbères - p. 78.

(4) - J. Delheue - Dictionnaire Ouargli - Français - SELAF - 1987, P. 98.

و قد حاول ذ. محمد كداح في دراسة نشرت بجريدة (تاسافوت- عدد 2) مقارنة أسطورة تاكمارت ن- ايسمضال من وجهة نظر تحليل نفسية، واعتمد حكاية تروى بالأطلس الصغير عن شخص (ايحيا) وقع ضحية هذه الفرص الميثية حين كان يسد حوض الماء (تافراوت) ليلا، إذ حملته بلطف فأنحرفت به إلى المقبرة، حيث بدأت بالحفر، فتسلق شجرة ليتوارى بين أغصانها، فلما لم تجده أطلقت صرخة حادة، وتبولت، فأنارت المكان، فلاح لها أعلى الشجرة، فشرعت بقضمها بأسنانها، و قبل أن تضرب ضريحها الأخيرة لتتهاوى الشجرة، بزغ الفجر لتختفي بعد أن توعدت (ايحيا) بالهلاك العاجل، فمات هلما قبل أن يصل إلى بيته.

وقد عمل ذ. كداح على فك رموز هذه الحكاية اعتمادا على مفاهيم وفروض التحليل النفسي، وافترض أن يكون الحوض رمزا للألم، لأنه لفظ مؤنث، ولأنه مثله مصدر الخصوبة، والحياة، والتغذية، واعتبر (ايحيا) رمز الابن الذي تخصه الأم بالرعاية والمطف الخاص، واعتبر المول (أما دير) المستعمل في سد الحوض رمزا للقضيبي، وسد الحوض تعبير عن فانتازمات محرمة، ومكبوتة حول الصلة الجنسية بين الأب والأم لمعنى الرغبة في تحية الأب، وقيام الطفل محلّه، أما تاكمارت ن- ايسمضال التي تعطينا فاعتبرها رمزا للأب، وكي يبرر أنوثه لفظ تاكمارت التي تتناقض مع ذكورة الأب، افترض احتمال وجود ميولات جنسية مثلية كامنة " فالفرس جذابة و مغرية و لطيفة، لكنها لا تلبث أن تتحول إلى كائن شرير ومخيف" أما قطع الشجرة فيرمز لديه إلى التهديد بالخصاء . castration

وعلى الرغم من أن ذ. كداح قد أكد أن " معرفة المضمون الكامن للأسطورة يقتضي فك وتحليل الرموز التي تشتمل عليها انطلاقا من بيئة وثقافة معينة"، فإنه هو ذاته جرد كل الرموز هنا من سياقها الانثروبولوجي والثقافي الأمازيغي⁽¹⁾ فهدت تأويلاته مبتسرة تتطوي على بعض التعسف، وقد سبق لليفي ستراوس أن انتقد المحللين النفسانيين⁽²⁾ في تعاملهم مع الأساطير، مؤكدا أن المحلل النفسي لا يجد في الميث إلا ما وضعه فيه⁽³⁾.

(1) - محمد كداح - أسطورة تاكمارت ايسمضال - جريدة تاسافوت - عدد 2.

(2) - سبق لليفي ستراوس كانثروبولوجي أن انتقد المحللين النفسانيين في تعاملهم مع الأساطير " فالأمر في رأيه تعبير لديهم مستهسل للذات، فحينما يجنبن سستاما أسطوريا يفرّد مكانا هاما لإحدى الشخصيات، مثل الجدة الشريرة، يقولون لنا إن للجدات في هذا المجتمع موقفا عدائيا إزاء أحفادهم، وبذلك تكون الأساطير أمكسا للبنية المجتمعية والعلاقات الاجتماعية، وإذا ناقضت المماثلة هذا الافتراض يسارعون إلى القول بأن الأساطير تسمح بتحويل المشاعر المكبوتة، ومهما كان عليه الوضع، فإن هذه الجدات التي تروح الرهان على جميع الأنصدة، تظل تجد وسيلة من الوسائل تمكنها من الوصول إلى الدلالة النفسية " أنظر الإنسان البنيانيّة - كلود ليفي ستراوس - ترجمة حسن شبيسي - المركز الثقافي العربي - 229.

(3) - Claude Lévi Strauss - La potière jalouse-p. 249.

والحقيقة أن اعتبار تاكمارت ن إيسمضال رمزا للأب يعد إهدارا بينا للسياق الثقافي لتشكل هذه المعتقدات، ويضلل بنا عن الطريق التي تقود إلى فك غموض هذه الأسطورة، فالأمر يستدعي استحضار الميث المتوارث شقويا لدى أمازيغ المغرب، والمفسر لأصل هذا الكائن الأسطوري، وهو ما أغفله ذكادح مع محاولة البحث عن الرمزية الاجتماعية للفرس والبغلة في التقاليد الأمازيغية، ودلالات ارتباطها بالمقبرة والموت والالتهام.

1. ميث أصل تاكمارت ن- إيسمضال :

يفسر أصل تاكمارت ن إيسمضال في سوس وفي شمال المغرب أيضا بكونها هي "أصلها امرأة مات زوجها فلم تلتزم بالحداد المفروض اجتماعيا في هذا الموقف، ولم تحترم مقتضيات فترة العدة، بل سمحت لنفسها بمعاشرة رجال آخرين، وإقامة علاقات جنسية غير مشروعة معهم، فعاشت في تهتك، فتحولت عقابا لها إلى فرس تاكمارت أو بغلة (تبعا للمناطق) بعد موتها، فعادت لتقتص الرجال المارين قرب المقبرة وتلتهمهم". في رواية أخرى لنفس الميث أن هذه المرأة المتهتكة غير الملتزمة بالحداد تتحول إلى فرس تتراد المقابر ليلا حتى قبل موتها، وتعود إلى حالها نهارا. في إيمفران- أيت أوزغار بوارزازات تتحول إلى بغلة قبور، "أثناء الليل وكل يوم جمعة وأثين لنفس السبب، وإذا صادفها شخص في طريقه، ولكي لا تؤذيه لابد أن يرفع سكيناً أو شعلة نار في وجهها، فلا تمر ثلاثة أيام حتى تتوفى".

إن تاكمارت أو تاسردونت ن- إيسمضال هي في مخيلة الناس امرأة متحولة *metamorphosée* واعتبارها بالتالي رمزا ذكوريا كما ذهب إلى ذلك ذ. محمد كداح يعد لها لعنق الأسطورة، إنها تجسد وحدها أنموذج *paradigme* الكائنات التي تجمعها قرابة خاصة، فهي امرأة (كائن بشري) وغولة *ogresse* وجنية (كائن فوق طبيعي فانتاستيكي) ولها مظهر فرس (حيوان).. ويشير لاووست إلى أن الناس بإيساكن بالأطلس الكبير يمتدنون أن تاغزنت لا تختلف عن هذا الكائن الفوق الطبيعي المسمى تاكمارت ن- إيسمضال⁽¹⁾، بل إن أسطورة أصل تاغزنت في أشتوكن هي نفسها بالنسبة لتاكمارت ن- إيسمضال، أي خرق المحرم المرتبط بالحداد، غير أن غالبية المناطق الأمازيغية تميز بينهما. فهي جني عفريت يمثل القوى الشريرة المرتبطة بالظلام (الليل) والموت (المقبرة)، لذا ينطبق عليها اسم تاركو *tergu* الأمازيغي الذي يعد من الأسماء العديدة للقول المتداولة في المناطق الأمازيغية الشاسعة لكنه يختزل معنى الشبح تاركو في (سيوة) بمصر و(شنوا) بالجزائر،

(1) - R.Laoust - Les noms berbères de l'ogre et de l'ogresse, Hesperis, pp. 260-261

إذ يميز في هذه المناطق بين amzâ أو amzîn (الغول - ogre) و tergu بسوية أو argu جني شرير. وقد حاول البعض كما بين laoust إيجاد قرابة محتملة بينها وبين الكلمة الإيطالية orco (غول أو ببيع) والنابولية huero والاسبانية القديمة uerco وhuero (وتعني عفريت، جهنم) المشتقة من orcus (إله الموت) وجهنم. وقد لاحظ Schuchardt التشابه القائم بين شكلي اللفظين الأمازيغي والروماني معتبرا أن تباين g و c لا يطرح صعوبة كبرى، لكنه نفى أن تكونا من أصل واحد، واعتبر العلاقة بينهما خادعة بناء على معطيات لسنية، إذ توصل إلى أن هناك لا محالة صائتا بين r و g في argu بناء على الجمع ireggan و iruggan المتداولة في لهجة شنوة الأمازيغية،... ورغم استبعاد هذه العلاقة فإن لاووست يميل إلى الاعتقاد بأن هذا اللفظ أي argu ليس إلا تحويلا alteration لكلمة سابقة عنها orc اللاتينية orcus التي ظلت حية في المعتقدات الشعبية لتقضي إلى خرافة الغول-ogre.

ويجزم لاووست بأن tergu السوية التي تعني الشبح و targu التلمسانية (في العامية العربية المحكية بتلمسان) التي تطلق على كائن شرير يسكن المقابر، و argu المستعملة بشنوة والتي تعني العفريت والجني الشرير، تجمعها قرابة (orcus) إله الأموات، فتشابه هذين اللفظين ومعناهما لا يتعارض مع هذا التقارب⁽¹⁾.

وإذا صح هذا الافتراض فهذا يمكن من القول بأن tagmart n isemdal باعتبارها tergu، أو يمكن أن تصنف ضمن الكائنات المعروفة بهذا الاسم بالنظر إلى أنها جني أوعفريت يسكن المقابر، تمتع من هذا الرصيد المتوسطي المشترك.

2. المرأة والفرس في الثقافة الأمازيغية :

إن تحول المرأة وانمساخها metamorphose في هيئة فرس تحديدا، يفترض البحث عن دواعي اختيار هذا الحيوان بمينه، ويستوجب البحث عن العلاقة بينه وبين المرأة في الثقافة والتقاليد الأمازيغية.

فعلى صعيد التجليات الشفوية لهذه الثقافة، يعتمد أن الفرس tagmart في القبائل كانت في الأصل امرأة جميلة، ولهذا فإنها تستغرق تسعة أشهر في الحمل، ولا تضع أبدا أكثر من مهر واحد⁽²⁾، وهو نفس ما يؤكد ميث آخر يحمل نظرة إثنومركزية

(1) - E.Laoust - Les noms berbères de l'ogre- pp.253-265.

(2) - T. Yacine - Voleurs de feu - p. 145.

تتلبس عباءة تاريخية جمعه frobenius حول أصل اليهود (أوداين)، ويروي أن أمازيغ القبائل قتلوا خلال معارك طاحنة رجال مدينة باكملها من الإسبان، فخشيت النساء من انقطاع نسلهن بعد إبادة أزواجهن، فأشار عليهن شيخ صادفته إحداهن في مدخل المدينة بالنوم بجوار جثثهم في القبور للحمل منهم، ويعد أن حبلن وضمن أملافاً من جثث آبائهم هم أصل اليهود (أوداين)، غير أن بعض النساء لم يجدن جثث أزواجهن، فاستشرن الشيخ مرة أخرى فدلهن على وصفة للإنجاب مكونة من مسحوق سن الحلم dent de sagesse، وقطعة من العظم الرقيق للوح الأيمن os de l'omoplat droit، بعد انتزاعهما من أية جثة وإحراقهما مع مزجهما بالعناء وإضافة جذر العتم (أزمور) وسبع قطرات من الماء للحصول على خلطة تاكلن منها مقدار أصبع معقوف لمدة أسبوع، أما عظم اللوح فيعلق على باب البيت. حبلت كل النساء ممن احترمن مقادير الوصفة في اليوم الثامن حملاً متقدماً، إلا إحداهن، فتناولت المقادير مضاعفة، وخلال مدة مضاعفة أيضاً، فكادت أن تلفظ أنفاسها أثناء الحمل والوضع، وأنجبت أربعة مواليد بدلا من اثنين، ثلاثة منهم فارقوا الحياة، فوبخها الشيخ قائلاً: لكل امرأة الحق في إنجاب ولدين فقط في كل وضع، وكل من رغبت بعدد أكثر فهي خنزيرة tileft، والنساء شبيهات بالأفراس juments اللواتي يستغرق حملها أيضاً 9 أشهر، ولا يضمن إلا مهراً واحداً، بينما يمكن لإناث الكلاب أن يضمن سبعة جراء، وأنثى الخنزير اثني عشر أحياناً. أما البغلة taserdunt، فلا تلد أبداً، وإن حدث ووضعت فإن العالم سيحل به الخراب ويفنى⁽¹⁾.

إن هذا الميث يشبه المرأة بالفرس، وهو تشبيه نقف عليه أيضاً في الأمثال والأشعار الأمازيغية، ومن أمثاله : qqel i tegmart tesght illis (أنظر إلى الفرس وابتع سليتها) كما يقول المثل الأمازيغي المتداول في الأطلس المتوسط أيت سفروشن⁽²⁾، ويضرب لمن أراد الزواج إذ ينصح بقياس سلوك الفتاة وأخلاقها بسلوك أمها، وفي "أشعار الحب إيزلان تمثل تاكمارت رمزا للجمال الأنثوي نظرا لرشاقتها وجمالها وخصوبتها إلى جانب رموز أخرى مثل تاسكورت وتاتبيرت وتانيئا"⁽³⁾.

وفي الحكاية أيضاً يتردد هذا التلازم بين المرأة والفرس tagmart، ففي حكاية حماد أكزوم التي دونها Laoust من انثيفن⁽⁴⁾ كان لرجل سبع نساء وسبع ركعات (أفراس) وكلها

(1) - Leo Frobenius - Contes kabyles - pp. 86-87.

صيغة العبارة الأخيرة من هذا الميث بالأمازيغية هي : lukan ad taru taserdunt ad tenger dounit.

(2) - Bentolila - Proverbes berbères - p. 140.

(3) - T. Yacine - izli ou l'amour chanté en kabylie- p. 25.

(4) - E. Laoust - Contes berbères du Maroc - p. 184

عاقرة، فاستشار رجلا حكيما، فتصحه بأن يعطي لكل امرأة برتقالة وضمة tadla برسيم لكل فرس، فولدت كل امرأة طفلا، وكل فرس مهرا، غير أن إحدى النساء لم تتناول إلا نصف برتقالة فزقت بنصف طفل سمته agezzum. هذا الموثيف (أي الاقتران بين 7 نساء و7 أفراس تلدن سبعة مواليد بعد العمم) مشترك بين كل الروايات الشمال إفريقية لهذه الحكاية التثيفية والتي منها: mquidec في (contes et légendes de grande khbylie de Molieras، و qeddec في contes de chenoua وحديدوان في الرواية الريفية التي دونها Biarbay (1). فكل هذه الحكايات تربط بين المرأة والفرس بحيث إن إنجاب المرأة أو عقرها يتلازم مع ولادة أو عقر الفرس بدورها، وذلك بما ينسجم مع الميث الذي يجعل الفرس ذاتها تتحدر من المرأة.

أما البغلة فيربطها الميث القبائلي بالعقر ويعتبر ولادتها إنذارا بنهاية اسكاتولوجية للعالم، وهو معتقد سائد على نطاق واسع في شمال افريقيا، إذ يقال أيضا في جنوب المغرب igh turu tesrd nt rad teqrbl ddunit (2)، لذا تشبه بها المرأة العاقر التي ينظر إليها بسلبية في المجتمع، لأن العمم يعتبر بمثابة لعنة (أموئل-تونانت-تاكات) أو مس، وليس مستبعدا أن يكون المقابل الأمازيغي للعاقر tiggert مشتقا من فعل igger، الذي يعني بسوس (3)، مس، إذ يقال عن المسوس igger as kra أو gger as imendern.

على صعيد التجليات الاجرائية العملية pratiques، تقدم لنا طقوس الأعراس الأمازيغية أمثلة أخرى عن هذا الترابط بين المرأة والفرس أو البغلة، إذ أن استقراء التقاليد والممارسات المتبعة في حفلات الزفاف التقليدية الأمازيغية المغربية كما عرضها laoust، ودونها في كتابه Noces berbères يفيد أن العروس تحمل ضرورة في موكب الزفاف على

(1) - J. Scelles-Millie- Parables et contes d'Afrique du nord - p. 120

في حكاية حديدوان الريفية يمنح أحد الأزواج كل واحدة من نسائه السبع نقاعة، ويكرس عدا على كل فرس من أفراسه السبعة، فولدت كل امرأة طفلا، وكل فرس مهرا واحدا، باستثناء امرأة واحدة أكلت نصف نقاعة، فالتجهت نصف طفل سمته حديدوان، وإحدى الأفراس ضربت بنفس عود، فوضعت مهرا غير مكتمل، لكن الطفل غير المكتمل بعد ذلك سيصبح أكنى إخوته.

(2) - تعني البشارة أن ولادة البغلة ستؤدي إلى انقلاب في الكون سينجم عنه فناء العالم، وفي القبائل يقال للتعبير عن المستحيل إحدى الأساطير المعروفة جدا عقم البغلة في جنوب المغرب والجزائر أيضا، يكون فاطمة بنت الرسول أدركها الحيش uckan as d idammen وهي تركب وأبيها على متن بغلة teserdunt، وكان الوقت شهر رمضان، فتوقفت هذه الأخيرة عن المسير، فادرك النبي ماحدث، وأمر فاطمة بالنزول للإفطار بالترية، فسمعت فاطمة بالهرج لم نزلت وشريرت البغلة على ظهرها قائلا : a ysgher rebbi taddwt nem, mkd tegbert idem unu mnid n baba. أي ما معناه جمل الله ظورك، بطنك جالفا/عاقرا، كما جفت الدم من وجهي أمام أبي، أي أخجلتني أمامه. ومنئذ أصبحت البغلة باقة المقر، فهي لا تلد أبدا عقابا لها على الإخراج الذي سببته لينة النبي.

(3) - هذا ما لاحظته أيضا Dastaing في مجمه berbère (tachelut du sous) - vocabulaire Francais - ماد(من)stérilisé (268)، إذ أكد بدوره أن الناس يعتقدون بأن عقم المرأة إلى مس فهميت بتيسكرت.

متن فرس في أغلب المناطق، أو على بغلة أحيانا، إذ تعتبر من العناصر المشتركة عموما بين الأعراس الأمازيغية إلى جانب حمل القصب (أغانيم) أو إسقاء المروس من منبع، ويسمى اليوم الأول في كثير من هذه الاحتفالات بيوم الامتطاء ass n tanaka من فعل ny، وجذره الأصلي nk، أو يوم الحمل ass n wassay من فعل asi بمعنى حمل ونقل، وإشبين المروس يسمى أمسناي (1) وفي هذه التسميات تأكيد لأهمية حمل المروس على المظلية (فرس أو بغلة) في سلسلة طقوس الأعراس الأمازيغية. في قبيلة أيت نصير تحمل المروس على متن فرس tagmart فقط إذا كانت بكرا، أما إن كانت تيبا (مطلقة أو أرملة) فتلتحق ببيت الزوجية راجلة، ولا تحمل على فرس، ولا تردد حولها الأهازيج. وفي إيشقرن يذكر لاويست أن المراسن كانوا قبل الاستعمار الفرنسي إذا اكتشفوا أن عرائسهم لسن أبكارا، فإنهم يلبسونهن حصائر، ويحزمونهن بحبل قرية، ويلجمونهن بلجام بغلة (تاسردونت)، ويميدونهن إلى ذويهم قائلين : illim tega tamettût, is digi teghder. وفي أيت مانا حين تنزل المروس من على متن فرسها tagmart أمام بيت الزوج، فإنها تمر ثلاث مرات تحت بطن الفرس حتى تسلم من أذى السحر لو سحر لها، بعد ذلك يدنو (إيسلان)، وهم عرسان رمزبون واحدا تلو الآخر من المروس، فيسألون: menck ak fkan g tesrdunt فيجيبهم آخرون fkan agh kada w kada (اعطوني مبلغا ما)، ويفعل العريس الحقيقي نفس الشيء، ويردون عليه بنفس الرد، غير أنهم يمجبون: akk did as isserbêh rebbi، بما يعني أنها صارت له، ثم يزيلون الملابس التي حملوها إياها على ظهرها قبل هذا الطقس، ويكسونها أردية جديدة.

وفي إيمي ن تانوت حين تصل المروس إلى بيت الزوجية ترش الناس بالماء، وتتاول قليلا من الحليب، فتسكبه على ناصية الفرس، وتدخل أصبعها في الحليب بعدها، وترشها ثلاث مرات، ويعد أن تستقر المروس في غرفتها يملأون كنفها بالشعير، فتكيله ثلاث مرات، فيقدم علقا للفرس، إذ يعتقد أنه إذا لم تقدم لها المروس العلف، فإن الفرس ستظل عاقرا.

إن هذه الطقوس في مجملها تنسج علاقة واضحة بين المرأة ومطيتها (tagmart- taserdunt) في موكب الزفاف، إذ تمتطياها فقط إن كانت بكرا، أو تتمثل بها إن كانت قد فقدت بكارتها (أي تصير فرسا أو بغلة رمزية لذا تلجم بلجامها)، كما أن ولادة الفرس يتوقف على تقديم المروس العلف (الشعير) لها في إيمي ن تانوت.

(1) - استثنائهم الخدم الشرقيون للمروس، أشاينها، ويلعبون دورا مهما في سير المرس، ومهمتهم الأساسية هي أن يقودوا المروس إلى عريسها محملة على مظلية فرس أو بغلة، ومن هنا تسميتهم (المركبون) التي اشتقت من إيسني isni بمعنى ركب والتي زيد فيها حرف (s) للتسمية على جذره ny الذي اشتق منه اسم الفارس amnay.

وحمل الأ Bakar على الفرس مكافأة اجتماعية لهن تعود إلى احتفاء المجتمع بهن واعتبارهن يحتزن هذه المزايا المنسوبة للفرس (الأئوثة والخصوبة والجمال) فلا يساووهن بالأرامل والمطلقات اللواتي يفقدن تلك الهالة من التقدير، فلا يحظين بامتطاء الفرس، بل إن الفائدة لعزيتها خارج علاقة الزواج هي بمثابة فرس أو بغلة تمتطى عوض أن تمتطى، والامتطاء يتخذ هنا دلالة اجتماعية وجنسية.

- زواج : فرس / بغلة ← امرأة (ترقية اجتماعية)

- علاقة جنسية خارج إطار الزواج : امرأة — بغلة / فرس (سقوط اجتماعي)
وإذا كانت تاكمارت ن- إيسمضال هي الكائن المتحدر من تحول ناجم عن سقوط اجتماعي للمرأة المتهكة خلال فترة الحداد ، فإن الفتاة الفاسقة عموما توصف بأنها فرس المقابر في الشمال⁽²⁾ ، فالميث إذن يتحاور بشكل جلي مع طقوس الأعراس المروضة ، ويفيد أن المرأة التي لم تراع القيود الاجتماعية الضابطة للعلاقات الجنسية ، هي بمثابة فرس جموح غير مروضة تقوي كل الرجال بامتطائها ، وهذا الامتطاء ذاته يشكل خطرا عليه ، وعلى النظام الاجتماعي ، إذ يؤدي إلى موته والتهامه⁽³⁾ .

وأسطورة تاكمارت ن- إيسمضال تقرر تحول المرأة المتهتكة إلى فرس بفترة الحداد على موت الزوج، وتجعل الكائن مرتبطاً بالموت وفضائه أي المقبرة، وهذا كله يستوجب التعرف على رؤية المجتمع الأمازيغي للمرأة الحادة.

3. المرأة خلال فترة الحداد في المعتقدات الأمازيغية :

يكاد الأمازيغ عبر امتداد توزمهم الجغرافي يتفقون على اعتبار المرأة الحادة(1) en deuil بمثابة نذير شؤم يتهيبون منه. ففي الجنوب (وارزازات، وطاطا...)، "لا تخرج المرأة الحادة من بيتها حتى تتم عدتها، وإن فعلت تصبح مصدر شؤم لمن رآها، وفي (قبائل إيكرنان) "عندما تريد المرأة المتوفى عنها التحلل من عدتها، تقوم باكراً وتمسح بملابسها بغير ملابسه العادية، فالتناس يؤمنون بامتلاك هذه المرأة قوة خارقة في إلحاق الضرر والمصائب- وأحياناً نادرة جلب المنافع المميمة- بكل من تقع عينها عليه، وهذا الاعتقاد يؤدي إلى شل الحركة بالمنطقة من غروب الشمس في آخر يوم من مدة العدة إلى ضحى اليوم الموالي حيث يصبح الخروج والدخول سترا، والكلام همساً خوفاً من المصائب التي تتسبب فيها تلك المرأة الشبح"(2).

أما في القبائل، فقد ذكرت G.Laoust Chantreaux أن زمن العدة لدى الأرملة يبدو كفترة عبور تكون خلالها المرأة خارج كل الفئات الاجتماعية، إذ تكون أشاعها مصدراً للتأثيرات المشؤومة nefastes، منبوذة من قبل الجميع كما لو أنها سبب الشرور. ففي بداية فترة العدة retraité légale وبعد أن تفتسل لتتطهر، تضع كل أغراضها الشخصية على سطح البيت، وتركها طيلة ليلة تحت النجوم ddaw itran كما لا يمكنها أن تستعمل خلال هذه الفترة إلا ما يخصها من الأشياء : صابون، حناء، مرآة، غطاء الرأس، حزام، مشط، فستان، مسحوق التجميل، إذ يمنع كلياً على الآخرين لمس أشياءها، أو الاغتسال بصابونها، أو ارتداء ملابسها، أو وضع حليها، أو حتى النظر في مرآتها، أو الأكل من إنائها، أو استعمال ملعقتها، ويتمين عليها أن تنام بمفردها، إذ يخصص لها مصطبة banc، ولا يمكنها الجلوس في أي مقر آخر، أو الاستراحة على بلاطة تاجماغت dalles de tajmaft، فهي مقصية من أسررتها نفسها التي لا تزورها.

(1) - يقال عن المرأة الحادة في الأمازيغية في teggen tadghart أو teggen tllbet أو teggen tassit أو tetfê tassit

(2) - محمد اعليويش - جريدة الطوير - ع 24 أبريل 1999 - ص. 5.

كما أن المرأة ذاتها تخشى على نفسها خلال العدة من بعض التأثيرات المشؤومة، إذ تترصد لها العقاريت Géniés باستمرار، وخصوصا في غروب الشمس، لذا عليها الدخول إلى بيتها دائما قبل انسداد الليل خوفا من (aneghlul-ممن)⁽¹⁾..

ولدى التوارك يذكر Lhote أنه بعد وفاة زوج المرأة التاركية يتوجب عليها أن تختفي عن الأنظار خلال فترة الحداد(العدة)، ويطلق عليها حينها اسم tadhant، وبعد أن تستوفي مدة الحداد يقام لها احتفال صغير، وترافقها نساء أخريات لترى الشمس، كما يرينها الملح tisent⁽²⁾.

وجدير بالذكر أيضا أن أهم ما يثير زائر واحة سيوة الأمازيغية بمصر نظرة أهلها المتميزة للمرأة الحادة، وقد اتفق استطلاعان متباعدا زمنيًا أجرتهما مجلة العربي الكويتية في منطقة سيوة على ذلك، إذ ورد في الأول(ع 248 يوليو 1979 ص 68) أنه "عندما يموت الزوج تسير الزوجة في الجنازة حتى المدافن، وعقب دفن الجثة تختفي تماما. وتتوارى عن الأنظار كي لا يراها أحد، فهناك اعتقاد راسخ بأن من تقع عيناه عليها تصيبه الكوارث ويلحقه الضرر.. ويطلقون عليها اسم الفولة⁽³⁾. تختبئ عن الناس أربعين يوما، وعندما تجتاز وحدها تلك الفترة العصبية، يرفع عنها لقب الفولة، ويصبح لها الحق أن تبعث من جديد، وتشارك الناس الحياة" وفي الثاني (ع 441 فبراير-1993- ص. 132) أن "الأهالي يهربون من الأزقة التي تمر بها، ويحكم عليها أن تختفي لمدة 40 يوما لا لبسة ملابس بيضاء، وتقدم لها الطعام عجوز تدخل بظهرها، وفي نهاية المدة تخرج للاغتسال وللتلطف من الشؤم في أحد عيون سيوة، ويخلي الناس طريقها".

إن مختلف هذه المعطيات تعتبر المرأة الحادة طابو⁽⁴⁾ مؤقتا يوحى بالرهبة والخطر والنجاسة، إنها تحمل عدوى الموت التي يخشى من انتقالها إلى من تغالطهم، فهي غولة يتم اجتنابها في سيوة، وهي بمثابة جنية مرتبطة بالظلام لدى التوارك بدليل أنه يقدم لها الملح⁽⁵⁾ بعد نهاية الحداد لتأكيد استعادتها لهويتها الإنسانية، ولا ترى الشمس إلا بعد

(1) - G. Laoust Chantreaux - Kabylie: osté femmes.

(2) - H. Lhote - Tougareg du Haggat - p. 190.

(3) - بأمازيغية سيوة يسمونها lergu

(4) - يذهب فرويد إلى أن أساس التابو هو همل محظور، يوجد ميل شديد إليه في اللاشعور، والإنسان قد لا يكون قد انتهاك تابو، ويمكن مع ذلك أن يكون بصورة دائمة أو مؤقتة تابو، بسبب أنه يتواجد في وضع مؤهل لأن يثير الشهوات المحظورة لدى الآخرين وبعد أن أورد فرويد أمثلة متعددة من شعوب يتم فيها النظر إلى الأرملة على أنها تابو، أعاد خطورة الأرملة إلى خطر الغواية، فالرجل الذي فقد أثناء عليه أن يتجنب اشتهاه البديل، كذلك على الأرملة أن تهلم هذه الرغبة، علاوة على أن ظهورها دون بمل يربط شهوة الرجال، فكل إرضاء لمويضي الرغبة يمارس مع معنى الحداد، وسيجعل روح المتوفي تتأجج غضبا، أنظر سيغمويد، فرويد، الطولم والطاير، ترجمة بوعلي ياسين- ص. 55، وأيضا ص. 76

(5) - ينظر إلى الملح tisent على أنه العلامة الفارقة بين عالم الجن وعالم الإنسان.

استيفاء العدة، إنها امرأة مدنسة وغولة وجنية مشنومة، مما يفسر تعدد صفات وأبعاد هوية تاكمارت ن- إيسمضال المتحدرة منها، فالحداد أو العدة يعتبر طقس اجتياز، إنه فعل سحري احترازي، وهو يمكن من تجاوز تلك العتبة الخطيرة التي تجعل المرأة الفاقدة زوجها tadgalt في وضع حرج تكون فيه حياتها مشرعة أمام الموت، وهويتها ملتبسة متدببة بين الانتماء إلى الجماعة البشرية، والانتماء إلى عالم الأرواح الشريرة المرتبطة بالموت والقبور كفضاء مهجور inhabité، والليل كزمان تنعدم فيه أو تكاد كل الأنشطة البشرية والثقافية، فهي ليست مثل بقية الأحياء لكنها متميزة عن الأموات، مما يفسر تحيئتها على الهامش، وحرمانها من الاختلاط بالعامّة الذين تشكل خطرا عليهم ما لم تتخطى ذلك الحد السحري الحرج بعد استيفاء مدة العدة، ورفع الحداد الذي يعيدها إلى حالتها العادية، ويدمجها من جديد في الجماعة، لتستأنف أنشطتها الاعتيادية بعد التطهر.

4 - حول الجنس والالتهام من خلال المعتقد المرتبط بتانزا:

من الاعتقادات المشتركة بين الأمازيغ أيضا استهجان الفلجة (الفرغ أو الفسحة بين ثنيتي الشخص incisives الوسطيتين العلويتين)، يقول ذ. محمد شفيق في معجمه (مادة فلج): "يعرف الفلج في الأسنان بالفلجة بتامزا- تامزاي- تانزا (بزاي مفخمة). وتستلح الفلجة إذا كانت صغيرة، وتستقيم إذا كانت كبيرة ويتشام منها" (1)، ففي سوس يعتقد أن المرأة ذات الفلجة الكبيرة (mm tanza) تكون جد شبة ولا تشبع شهواتها الجنسية (2)، لذا تكون مشنومة، وفي القبائل ذكرت Nedjma Plantade أنه في ما مضى كانت مجموعة الأسنان dentition الأجل في الفم بمنطقة القبائل هي المرتبة، المصطفة، المضموم بعضها إلى بعض (3)، وكان يتم تفتيش أسنان الفتاة أو الفتى قبل عقد قران، إذ يخشى من الشخص ذي الفلجة tanza، فهو سيميت بالضرورة قرينه conjoint، لأن الفراغ بين الأسنان يعتبر علامة شؤم (4) ويبدو أن هذا الشر (الموت) لا يلحق الأشخاص المحيطين بذات فلج

(1) - محمد شفيق - المعجم العربي الأمازيغي - الجزء الثاني: ص. 257.

(2) - يقال في سوس، إيمجانس تحديدا: Jenna mi feddālin uxan nes ar a tejawn gh lrazen المنفرجة أسنانها لا تشبع من الجنس .

(3) - استحسن المرأة الممنفة والمضنفة الأسنان وارد أيضا بمرس، فهي أمازيغ tanggift المتعلقة بزفاف المرس ترد النساء من أهل بيت العريس حين يذهب إيمان - المرسان إلى بيت المرس محملين ب dān ad agh d swin, uxsin derma dukris wallen zūlin (الأميراء لكي يأتوتا بأسنان ممنفة ويون كحيلة) انظر Jean Paturel - Edisud/ boîte à document textes berbères des Ait sonah

(4) - هذا الأمر تؤكد أيضا تاسمديت ياسين في كتابها p.50 piège ou combat d'une femme Algérienne- يقول إنه "الأسنان لدى الرضيع (في القبائل) هي التي تكشف عن مصير أسرته، فإذا جاعدت شيئا les deux incisives يقال عنه إنه سيلاهم رأس أبيه خلال السنة"

في الأسنان، بل فقط بقرينها son conjoint كما لو أن قوته المشؤومة لا تنشط إلا في حالة العلاقات الجنسية، بين الزوج والزوجة وأطفالهما، أي أولئك الذين تربطهم الجنسية sexualité بطريقة مباشرة أو غير مباشرة (1).

إن الجنسية القوية لدى المرأة ذات تانزا tanzâ أو تامزا tamzâ المعبر عنها صراحة في سوس تتخذ طابعا استعماري في القبائل، ليمبر عنها بالالتهام، وتؤكد Plantade أن فعل (إيش) في القبائل يمثل فقدان الزوج أو الزوجة قرينها الذي "اكلته". والآباء أيضا ياكلون الأطفال ccen arraw nsen، والعكس صحيح، ولهذا قلما يتم تقدير الأيتام igujilen إذ يقال عنهم إنهم أكلوا آبائهم ccen imawlan nsen، كما أن الأرملة ينظر إليها نظرة سيئة في القبائل حسب تاسعديت ياسين حيث يعتقد أنها التهمت رأس زوجها، وأنها المسؤولة إجمالا عن اختفائه، كما أنه بالقبائل ذاته يعتبر فعل icca - أكل من الأفعال الدالة أيضا على الجماع coit، والاستمانة بالسيمانتيك يمكننا من الوقوف على التاصل الانتروبولوجي لهذا اللفظ. والولوج إلى المعنى الخفي للغة والالتهام، حيث يجعل لفظ tucit في بعده الاستعماري العلاقة الجنسية كيفة للاستهلاك بشفف ورغبة عارمة، مما يؤكد ترابط الجنسية sexualité والالتهام devoration في الفكر الأمازيغي التقليدي، وهو ترابط مألوف في التحليل النفسي، فمنذ أن أعلن فرويد نظرياته، أصبحنا ندرك بوضوح أن الشراهة مرتبطة بالجنس لكون الفمي orale هو الشعار الناكس للجنسي (2)، وقد عبر نوهاليس عن هذا الاقتران بقوله: الرغبة الجنسية ليست ربما إلا شهية متكررة للحم البشري (3). وهذا الترابط يؤكد حتى الانتروبولوجيون، فقد لمح ليفي شتراوس في كتابه la pensée sauvage إلى أن الفكر البشري في جميع أنحاء العالم يقيم تماثلا بين فعل الأكل وفعل الجماع، ويذهب Cailliois إلى القول بوجود رباط بيولوجي بدائي وعميق بين التغذية والجنسانية (4)، والفولكلور والأساطير الشعبية في رأيه تدعم الخوف من الجنسية

(1) - N. Plantade- la guerre des femmes en Algerie.

(2) - جيلير ديوران - الانتروبولوجيا: رموزها، أنساقها، أساطيرها - ترجمة مصباح المصمد - ص 92.

(3) Roger Cailliois - le mythe et l'homme - p. 58

(4) - وينبغ إلى حد اعتبار غنمة الحب إلقاء الاتصال الجنسي نفسها في السلوك المليء بعمل آثار هذا الرباط بين الجنس والنفاد، إذ تبرر من غريزة تتمرض لمراقبة خصوى، وهي رغبة التهام الشريك الجنسي، التي يمكن أن تكون مصدرا للانحرافات الجنسية الألفظ لسلوك غريزي أوتوماتيكي ذي طابع سادي، وقد اعتبر أن هذا الرباط لدى السبوانات الأخرى هو الذي يؤدي إلى التهام اللثني للذكر لحظة الاتصال الجنسي (كالسرعة مثلا mante religieuse التي تغطي بالقداسة لدى أغلبية الشعوب بما في ذلك الأمازيغ حيث تسمى taramt n baba Rebti (سورين) أو tagwamt n sidna Ali (القبائل) taslit unzar)، حيث يتكون بها بوجبة الزواج والمطر، وتحترم فلا تقتل على غرار كثير من الثقافات في العالم، وهو ما يفسره (كايرا) بكونها تجسد غريزتها المقموعة)، ويرى كايرا أيضا أن أكثر هذه القرابة بين الجنس والالتهام ما زالت مستمرة لدى الإنسان، إذ يتخذ الخوف من الحب لدى بعض المرضى النفسانيين شكل وسواس استعمادي obsessionnelle، فالمرضى يخشون أن تلتهم امرأة، ويمكن تقريب تطور أغلب عقد الخضام castration التي تتألى من أصل مشترك هو الخوف من الفرج المسنن vagina dentée التقادر على بتر العضو الذكري بمجرد ولوجه، من هذه الفانتازمات. وبالنظر إلى السبقة الكلاسيكية للملاقة بين الجسد كله، وهذا الأخير، والمماهة اللاواعية بين القم والفرج، فليس من قبيل المستحيل اعتبار الخوف من الخضام بمثابة أعضاء خفية إنسانية أكثر تميزا على خوف الذكر من أن يلتهم من قبل امرأة أثناء وبعد الاتصال الجنسي، (انظر 60-61 المرجع السابق).

النسوية التي تتخذ لدى البعض مظهر الخوف من الخضاء، أو القلق من فلان الشهوة الجنسية النسوية، وطفحها، "فالحكايات الشعبية تعج بالأشباح النسوية التي تلتهم عشاقها، أي تلك المخلوقات الشريرة التي تتخذ مظهر نساء فانتات الجمال تغوي الشبان لتفتدي بعد ذلك بلحومهم مثلما هو حال teryel لدى القبائليين أو empuses لدى الإغريق القدامى⁽¹⁾.

لذا فإن التهام tagwmarkt n isemdal لضحاياها ممن يمتطيئها إنما هو كناية عن غريزة جنسية مضمرة رفعت عنها الرقابة والقيود، فدفع بها إلى أقصاها، وهو التهام الذكر بعد الاتصال الجنسي.

تركيب :

إن أسطورة تاكمارت ن- إيسمضال تقوم على تصورات اجتماعية مؤداها أن المرأة الفاقدة زوجها هي شبه غولة أكلت زوجها كما تأكل المرأة ذات الفلجة (تانزا) قرينها، لذا فهي كائن رهيب يوحى بالموت، وجب تحاشيه، "لأن الموت معد، وطقوس الحداد تستهدف اجتذاب الدنس الذي يسببه"⁽²⁾، وخطورته يمكن أن تلحق بقية أفراد المجتمع، خصوصا وأن الأرملة تخضع مباشرة لتأثير روح الميت قبل انصرام فترة الحداد التي هي فترة انتقالية تكون فيها في وضع امرأة رهيبة (غولة أو جنية)، ويحتمل أن تتحول فعليا إذا خرقت الطابو إلى كائن شرير في هيئة مطية لتزرع الموت بين الرجال، وذلك عن طريق التهامهم بعد أن تغويهم بركوبها، فتشكل بالتالي خطرا على نظام المجتمع، وعلى البنيات الاجتماعية، على الرجل، والأسرة، وعلى مؤسسة الزواج، وعلى الأنساب. ولعل من نافلة القول التأكيد بأن الامتطاء يتخذ بعدا جنسيا واجتماعيا في الفكر الأمازيغي كما بينا من خلال طقوس الأعراس الأمازيغية، وكذلك الشأن بالنسبة للالتهام كما أوضحنا من خلال نموذج المرأة ذات الفلجة tanzâ التي يعتقد أنها لا تشبع شبقيتها في سوس أو أنها تلتهم قرينها لتتحول ضمنيا إلى غولة tanzâ teryel في القبائل. وتجدر الإشارة إلى أن من أسماء الفلجة في الأمازيغية كما أورد ذ. محمد شفيق tanzâ- tamzâyt-tanza وهي تقارب بوضوح أو تتفق مع لفظ tamzâ الذي هو من أسماء الغولة الأكثر استعمالا خصوصا في منطقة الريف والأوراس ومزاب، والذي يرجعه البعض إلى جذر amez (أمسك)⁽³⁾.

(1) - Caillols - p. 62.

(2) - Edmond Doutté- Magie et religion en Afrique du Nord, p. 446.

(3) - R. Laoust - Noms berbères de L'ogre et l'ogresse.

إن المرأة الفاقدة لزوجها إذ تتحرر من رباط الزوجية الاجتماعي تصير مصدر غواية للرجال، وحين تتساق لرغباتها المحظورة، وتمارس جنسانية مطلقة العنان *sexualité débridée* غير متحكم فيها اجتماعيا⁽¹⁾، فإن المتخيل الجماعي يتمثل ذلك على أنه تهتك وتحرر يبلغ أقصى مدى له بالتهام الشريك الجنسي في سورة شهوة الجماع، فجعل منها غولة في هيئة فرس، أو بغلة لكون هذه الدواب ترمز للمرأة الخصب أو العاقر في الميثاث والحكايات والأشعار الأمازيغية، وتقترب بها في طقوس الزفاف أيضا، إذ تضيف صفات المطية (الفرس أو البغلة) على المرأة الفاقدة لمزيتها بسبب تهتكها، حيث تلجم بلجامها في طقوس العرس بقبيلة إيشقرن، كما تتحول المتهتكة جنسيا خلال الحداد إلى فرس أو بغلة في ميث *tagmart n-isemdai*، بينما يحدث العكس في طقوس الأعراس بأيت مانا، إذ بفضل الزواج الشرعي (العقد الاجتماعي الذي يقنن الجنس ويخضع الشهوات الجنسية لمصلحة المجتمع عن طريق مده بالخلف وتوسيع قاعدته..) تتحول المروس من بغلة (تاسردونت) رمزيا، إلى امرأة مقدرة اجتماعيا.

والمرأة الضابطة لجنسياتها بقواعد الزواج، والخاضعة بذلك للنظام الاجتماعي، هي في الحكايات تشبه الأفراس المدجنة التي تمتطيها العرائس في حفلات الزفاف، بينما المرأة المتحررة، غير المقننة لجنسائيتها اجتماعيا تقترب بالفرس الجامحة غير المروضة، وغير المدجنة، الفرس المتوحشة التي يمتطيها كل الرجال.

إن أسطورة تاكمارت-ن-إيسمضال تتطوي ضمينا على مرسال اجتماعي ينص على أن تحرير الرغبات الليبيدية للمرأة يمكن أن تكون له انعكاسات وخيمة على النظام الاجتماعي، لأن إطلاق نزواتها يجعل منها وحشا تشكل سلطته الجنسية خطرا على الذكور، وبالتالي على المجتمع، لذا يربط الخوف من المرأة بالخوف من الفواية الجنسية، والتي هي بدورها خوف(فويا) من الالتهام والموت، لذا اقترنت فويا المرأة في المجتمع الأمازيغي التقليدي بالخوف من الموت⁽²⁾، لا بد إذن أن تمر الرغبة الجنسية الفردية من قناة القواعد الاجتماعية، والممر الضروري هو الزواج عبر العرس تامغرا الذي يخضع الجنسانية الليبيدية البيولوجية المحظورة للمرأة، ويجمعها *socialiser* يجعلها تخدم الجماعة، فالمجتمع يرسم صورة المرأة النموذجية التي تمارس الجنس وتتجرب داخل مؤسسة الزواج، وتساهم في توسيع قاعدة المجتمع بمده بالحياة، أما التي تتجرب خارج هذه المؤسسة فهي تهدد بشواش في الأنساب والقرابة وتشكل مصدر اضطراب للنظام

(1) - يقال في سوس للتعبير عن تحرر ذات أو امرأة جنسيا على سبيل الاستهجان : *ibbi yas ccennaq*، أي انتلع الرثاق الذي يهدمها فأصبحت كالفرس الجامحة و *ccennaq* هو عقال الدابة.

(2) - انظر دراستنا عن المرأة والموت وسلطة الكلام في هذا الكتاب.

الاجتماعي، فتهدد المجتمع بالموت، فهي أشبه بالمأقر tiggert التي تحمل بذرة الفناء الرمزي لأنها تهدد باضمحلال الأمرة، وانقطاع الخلف في الفكر التقليدي، ولذا تتسبب إليها إحدى الروايات أصل taserdunt n isemdâi (1) .

إن هذه التصورات التي تسم المجتمع المغاربي عموماً تتيح التنسيق بين الأهواء الفردية، والقواعد الاجتماعية، فالرجال والنساء معا يمكنهم أن يجدوا في ذلك فائدة ينتفعون بها، الرجال بتشهيرهم بالطابع الاتهامي للنساء على المستوى الجنسي والعاطفي، ويقدرآتهن الكامنة الكفيلة بقلب وهدم النظام الذكوري، فيما النساء يتحن لأنفسهن ثورة رمزية في المتخيل، ويلوحن بالتهديد بسلطاتهن المضادة(2)، فيقدمن بصورة نساء ملتهمات في المخيال الجماعي.

(1) - يعتقد في إيزنم إيباوكسموس أن تاسردونت إيسمضال هي في الأصل امرأة عاقر تحولت إلى بقلة ترتاد القبور بعد موتها.

(2) - Camille Lacoste Dejardin - des mères contre les femmes , maternité et patriarcat au maghreb - p. 174.

من رموز طقوس الاجتياز: ixess bu wadif

تطوي الأدبيات الانتوغرافية والانتولوجية التي أنجزت حول المناطق الأمازيغونية بشمال أفريقيا على قدر لا بأس به من الكتابات الوصفية حول الطقوس، والممارسات الأمازيغية المتعددة، والتي غالباً ما وصفت بأنها بقايا العبادات القديمة التي قاومت، واستمرت رغم أسلمة المجتمعات المغاربية منذ قرون عديدة.

ويتنوع هذه الطقوس ما بين طقوس إباحة *licitation*، وطقوس تشفعية استرضائية *rites propitiatoires*، أو تكمينية *rites de pronostication* وغيرها، من قبيل طقوس رأس السنة *fd useggwas*، أو طقوس التلقين *initiation* أو الاجتياز *rites de passage* المختلفة من الميلاد إلى الزواج، والطقوس الزراعية *rites agraires* أثناء الحرث والحصاد والدراس، أو الطقوس الهادفة إلى التأثير في المناخ، كدفع أو استدعاء الرياح، أو الحرارة، أو الاستمطار والاستخصاب، أو طقوس نيران المباحج والمنصرة، وطقوس استبعاد الآفات والأرواح الشريرة التي تعرف *asiféd-asisel-isgwar*، أو طقوس تسدية النسيج *asettâ* أو قطعه، أو طقوس تشييد أو تدشين البيوت، وطقوس استرضاء حراسها *dieux lares*، أو الطقوس الجنائزية مثل *asensi*، والطقوس الاستشفائية، كبناء الجنوة الحجرية *akerkur* لبعض الأمراض، والسحرية كاستئزال القمر *azzugez n wayyur*، وبعض الممارسات التضحية ذات الطبيعة القرابية *tighersi-asfel*، أو التقديسية لبعض العناصر من الطبيعة مثل بعض الحجارة والصخور والنباتات والأشجار والكهوف باعتبارها مقرات للقدسي *sacré*، أو حتى ما يسميه مارسيل ماوس بالطقوس السلبية *rites négatifs* وهي المحظورات والطابوهات *tabous*.. إلخ.

كل هذه الممارسات والطقوس والشعائر تشكل كما ترى D.Abrons البقايا والشذرات الأخيرة لتصور أمازيغي عن العالم سابق عن الاسلام، بل وعن الديانات التوحيدية الثلاث. وإمكانية إعادة بناء هذا السستام التصوري أو على الأقل بعض ملامحه كان دائماً يصطدم بانعدام متن من الميثاث الذي مبيح إضاعة هذه الطقوس والممارسات، ونسج علاقات ترابط محتمل فيما بينها (1)، فالميثاث هي بمثابة تفسير يقدمه المجتمع نفسه للمشاكل

(1) - Abrons - Kabylie: cosmogonie- Encyclopédie Berbère - XXVI - Edisud - 2004 - p. 4086.

التي يثيرها مسعى الاثنولوجي ومنهجه، من قبيل كيف تشكل المجتمع، وما هو معنى هذه المؤسسة أو تلك، ولماذا أداء هذا الطقس أو هذا الاحتفال أو ذلك، وما الذي تستجيب له المحظورات les interdits، وكيف تتحدد العلاقات بين الناس وعالم الأسلاف والأرواح والألوهة... الخ.

والطقوس نشاط، رمزي لا تدرك دلالاته أحيانا إلا في ختام بحث اثنولوجي دقيق عن سستام المعتقدات التي ينضوي ضمنها، وقد تمكن بعض الطقوس الجماعة من أن تعيش من جديد أساطير الأصول الخاصة بها التي تتعرف بها، ومن خلالها على ذاتها.

ويتم عادة التمييز في الطقوس بين الطقوس المتكررة والمتواترة recurrents المواكبة للنشاط اليومي، كالصلوات والتطهرات purifications المرتبطة بالطعام، والفصول... الخ، وطقوس الاجتياز rites de passage التي ترتبط بالوقائع الأساسية في الحياة، وتمارس بمناسبة العبور من مرحلة أو حدود أو طور من أطوار العمر إلى طور أو فئة عمرية أخرى (ميلاد talalit، قص شعر الطفل لأول مرة asgurrem، ختان taskra، زواج iwI موت، تلقين initiation..). وهي طقوس تواكب حياة الأمازيغي وتتيح له الانتقال الميسر رمزيا بحيث يَوْمُ التحولات ليتحكم فيها على المستوى الطقوسي، ويحافظ من خلال أدائها على الجماعة من الدنس أو الأذى الذي قد يترتب عن حالة التقاطب والتواجد في العتبة الفاصلة بين إطارين، أو سستامين، أو حدين.

وقد أثار ذم محمد مستنفر الانتباه إلى "أهمية هذه الطقوس نظرا للمناصر الكثيرة والفنية التي تتضمنها والتي ستساعد على تعميق الفهم لهذه الثقافة" في مقال وصفي له ضمنه عرضا اثوغرافيا لمظاهر من طقوس الاجتياز⁽¹⁾ في تشنة الطفل الأمازيغي بقبيلة إيداواهايس (أولوز)⁽²⁾. إلا أن قلة من الدراسات انجزت حتى الآن من قبل باحثين أمازيغيين عن الطقوس الأمازيغية عموما، وطقوس الاجتياز خصوصا، وأغلب ما كتب في هذا المجال يعود الفضل فيه إلى المستمزيين الفرنسيين من قبيل Laoust و Doute و Bourdieu و Servier و Berques (عن السستام الميثي الطقوسي لمنطقة القبائل)، إذا استثنينا بحثا قليلة تمت في السنين الأخيرة مثل أعمال Makilam عن السستام الطقوسي للمرأة القبائلية، وحسن رشيق عن المقدس والتضحية في الأطلس الكبير، ونرجس العلوي عن طقوس إيداو مارتيني.

(1) - حتى الكتابات الاثنوغرافية المهمة بوصف طقوس الاجتياز كما تؤدي في مختلف القبائل الأمازيغية قليلة، وتعد على رؤوس الأصابع حسب علمي.

(2) - محمد مستنفر- مظاهر من طقوس الاجتياز في تشنة الطفل الأمازيغي- ص. 270.

لذا لا يزال مجال طقوس الاجتياز حقلا بكرا يحتاج إلى عملية وصف لمختلف مظاهرها عبر الامتداد الشمال الافريقي، ودراسة رموزها، ورصد العناصر المشتركة فيها، ومحاولة استخلاص السستام الميئي- الطقوسي الذي تصدر عنه، ومن خلاله استكشاف بعض آثار التصور الأمازيغي القديم الذي يفسرها، وسيكون من المفيد والطريف البحث عن الميئات المفسرة لها، والتبريرات التي تقدمها الذاكرة الشعبية لعل أدائها، وهو أمر لا يزال ممكنا، فالميئات قد تسعف الباحث في إلقاء الضوء على قصيدة الممارسات الطقوسية، أو فك بعض رموزها وعناصرها، أو على الأقل ربطها بسياقها، حتى لا يتخبط خارج تخوم حقله، أو يسرف في التأويلات البعيدة عن أفق موضوعه، ومثال على الحكايات والميئات التعليلية التي قد يفيد جمعها في فهم هذه الطقوس، نذكر أن طقس تامغرا ن- توخسين أو تافزرا⁽¹⁾، وهو طقس اجتياز يؤدي للطفل بمناسبة ظهور أول سن له بنفس الكيفية تقريبا في مناطق الجنوب بسوس والأطلسين الكبير والصغير، يفسر في إيجاحان بميث⁽²⁾ يقول " أنه في الزمن البدئي mezwaru n dduinit وكان أحد الشبان قد رفض الزواج نهائيا ur iri a ytahel، فعارت أمه في أمره، واهتدت إلى طريقة قد تسعفها في جعله يقبل على الزواج، إذ هيأت طبقا من الحبوب المحمصه tesseli innas iseggwi n terufin⁽³⁾، وأفرغته على رأس الفتى فنشأت لديه توا الرغبة بالزواج، ومنئذ دأبت النساء على أداء طقوس "تامغرا ن- توخسين" يحرصن فيها على أن يفرغن تيروفين أو أوركيمن أو أونبيتن على رأس الطفل

ولعل من نافلة القول أن هذه الدراسة لا تدعي البحث في طقوس الاجتياز كلها، فذلك مطمح بعيد المنال، وإنما غرضها الأساسي هوالتنبية إلى أهمية المتون الشفوية، والسيافات الثقافية المحكية في دراسة بعض عناصرها، وقد اخترت في هذا الإطار

(1) - يسمى هذا الطقس باسم "تافزرا" أو "تامغرا ن- توخسين" ويؤدي بكيفية متشابهة عموما في إيجاحان بسوس والأطلس الكبير، انظر للإطلاع على بعض مقروصه كما تروى في الجنوب مقال مستشرق المذكور، وانظر أيضا الصفحة 17 من كتاب أحواش: الرقص والغناء الجماعي بسوس لأحمد بوزيد السكتاني. وعموما فهذه الطقوس تشترك كلها في كونها تروى عند ظهور السن الأمامية للطفل لأول مرة، إذ يختار لها عادة الطفل الأضد أسنانا الذي يملس في طبق من الدوم iseggwi، أو على جلد الرحي alemst في تالوين، أو اميدون في أولوز، وفي حجره يتم إجلال الطفل المحفل به بعد تزيينه بقلادة من فضة، أو يوضع على رأسه سوار abzeg في حاحة، ويدخله بيضة يعضها أحد من كانت أسنانه منضبة بضمه مباشرة، أو يوضع فوقه غريال بأولوز، وفي تالوين يمسك بالمسما، وعلى رأسه تشر حبوب "تيروفين" أو أونبيتن unbitten وفي خليط من حبوب الفول والتمح والندرة المسلوقة، فيلتفها السغار الملتصق حوله لأكلها، وقد يردد الجميع akwi am dd e tuxsin اظهري يا أسنان. بعد ذلك يحمله طفل غير بالغ فيقوم به بضمه أسنانه ليومد من جديد في اتجاه الأم، وفي حاحة يتم تمثيل ما يشبه مشهدا لسرقة الطفل ثلاث مرات وأعادته.

(2) - هذا الميث رواه لي الأخ عبدالله شفيق الذي قام بجهد مشكور في جمع طقوس الاجتياز كما تروى في منطقة إيجاحان وتحديدأ في هكزيوين- أيت أمر.

(3) - تيروفين من فعل يورف بمعنى حصص الحبوب وقلاما ومرادفه إيمكي.

نموذجاً واحداً منها هو طقوس الختان⁽¹⁾ التي تعد بمثابة طقوس تأهيل rite d'initiation أساسية، بموجبها ينفصل الطفل عن مجتمع النساء اللاتجنسي *asexués* لينخرط في مجتمع الفحولة الرجالي، وكأنه يحقق ميلاداً جديداً *régénération*، لكنه ميلاد ذكوري خالص هذه المرة⁽²⁾.

من الأمور الملفتة أن هذه الطقوس تتشابه في كثير من عناصرها، وفي مناطق متفرقة من بلاد الأمازيغ، ويعتبر تقديم العظم ذو النقي *ixess bu wadif* للطفل الذي يختن، من العناصر الطقوسية المتواترة فيها، ففي إبحاحان يهيا للمختون حناء وبيضتان وعظم فخد *os de gigot* (حرفياً عظم دونقي *ixess bu wadif*)، وفي آيت سغروشن بالأطلس المتوسط يتلقى بيضة واحدة وعظم فخد يسمونه *duf n uksum* (حرفياً نقي اللحم)، وفي تافيلالت يعطى عظم فخد أيضاً، وتذهب به أمه إلى غرفتها، حيث تدنو منه امرأة من جيرانها أو أقاربها ممن هن في حالة نجاسة *en état d'impureté*، فترفع "كندورته" لتري قضيبه *verge*، ثم تعض العظم الذي يمسك به الطفل، وبعد ذلك يقدم له بيض⁽³⁾.

في سوس يمنح الطفل بعد إعداده *ixess bu tefiyya* (عظم ذولحم)، ويطلب منه أن يعضه، ويصقب ثلاث مرات، ثم يمنح قصباً (أغانيم) كانت أمه تحمله، ويقال له: ها هي ذي بندقيتك، تمسك بها *ha lemkehlt nek cbber gis*، ثم تحمله نساء عائلته الكبرى *timgharin wfus nes*، ويضعن القصب على رأسه حتى يشفى⁽⁴⁾.

وفي الأوراس بالجزائر، يقدم للطفل عظم فخد أيضاً، ورمانة جافة تعود إلى سنة على الأقل ليضرب بها خاتمه بعد الإعداد.

إن فهم معنى ورمزية هذه المواد المقدمة في هذا الطقس كالبيض *tiglay-timellalin* والقصب *aghanim* والرمان وعظم الفخد المتكرر فيها كلها يتطلب كما يعمد رادكليف براون في تأويله للطقوس مقارنة مختلف السياقات التي توظف بها، أو تستحضر فيها هذه العناصر، أو دراستها بنسبها كما يفضل ليفي شتراوس باعتبار أن العنصر الطقوسي أو الميثي لا يحمل معنى باطنياً يستمد من جوهره، وإنما يتولد من علاقات الترابط، والتضاد التي تقوم بين عناصر أنموذج *paradigme* ومختلف الأنموذجات، بمعنى أن فهم

(1) - تعرف طقوس الختان "بإمغان" تزايت هي سوس، و"تسكرا" هي الأطلس المتوسط، و"أسموزد" لدى التوارك.

(2) - P.Bourdieu - sens pratique - p. 388.

(3) - E.Lacoust - Noms et cérémonies des feux de joie chez les berbères du hant et de l'anti-atlas - Hesperis - p. 55.

(4) - E. Lacoust - Cours berbère Marocain - dialecte du sous, du hant et de l'anti atlas-Paris-1921- pp. 270-271.

معناه يتطلب استبدال *permuter* في مختلف سياقاته، والتقريب بين مختلف البنيات التي يرد فيها (1).

وبما أن دراسة وتأويل كل رموز طقوس الختان لدى الأمازيغ يستدعي جهداً جباراً يبدأ أولاً من القيام بعملية مسح أثوغرافي لكل المناطق الأمازيغية في شمال إفريقيا بقية وصف كفيات أدائها عبر المناطق، وتقصي الأساطير التعليلية *mythes etologiques* المفسرة لها، ورصد أوجه التشابه والاختلاف فيها، ثم بحث وتحليل رموزها داخل سياقات ثقافية مختلفة، وهو عمل يستدعي فريق عمل حقيقي، وإمكانات قد لا تتوفر لكل الباحثين، فإني أكتفي في هذه المقالة ببحث رمزية عنصر واحد فقط من طقوس الختان هذه، وهو عظم الفخذ الذي يذكره H.Basset باسم آخر هو *tabuwadif* ويرى أيضاً أنه يلعب دوراً مهماً في مجموعة من الحفلات الأمازيغية، من قبيل وضعه في فم الطفل فور ختانه (2)، غير أنه لا يذكر سياقات طقوسية أخرى غير هذه، لذا سأستند في هذه الدراسة لاستيضاح رمزية هذا العنصر على السياقات الحكائية فحسب، وذلك لبيان دور النصوص الشفوية الحكائية في فهم بعض العناصر الطقوسية في غياب الميئات المفسرة لها بطريقة مباشرة، أو في حالة ندرة أو انعدام سياقات طقوسية أخرى توظف فيها (3).

في رواية متداولة بإيحاءان لحكاية اليتيمين *sin igigilen* والفولة *taghwzent* التي سبقت الإشارة إليها في هذا الكتاب (4) يصعد الأخوان إلى أعلى صفيحة صخرية *tablât* بعد أن تخلص منهما أبوهما بضغطة من زوجته، فترتفع بهما إلى أعلى السماء حيث يبيتان الليل في مأمن من مخاطر الغابة الموحشة بعد أن يرددا عبارة : *all all a tablât* (5) *n baba rebbi igigilen ur ilin babatsn ula innatsn* أرفعي يا صخرة الرب الأب اليتيمين اللذين لا أب لهما ولا أم)، فيتلقي أن من السماء طعامهما، إذ يتلقى الفتى عظم فخذ مغطى لحما *ixess bu wadif* ونصف رغيف من الخبز، وتتلقى الفتاة مثله من الرغيف، وشريحة من اللحم الخالي من العظم (تأوطيط - *tawttiit n tefiyyi*).

(1) - Hassan Rachek - Sacré et sacrifice dans le haut atlas - p. 55.

(2) - H.Basset - Essai sur la littérature des berbères - p. 74.

(3) - من المصباح الضامية التي تختتم بها رواية الحكايات الأمازيغية في داس، أن يقال : *zrightn in gh coerr, dōgh d i lehna, ixess n wadif i imi inu, takordast imarghen i lejmaît* وتركبهم وهم في دس، وصعدت في إمان، في فم عظم فخذ *ixess n wadif* وضرائح من لحم مجنف ملثوف وملح *ikurdason* للإمامة

(4) - أنظر رمزية تاجنا في دراستنا عن تاسليت أونزك بين الميث وطقوس الاستطمار.

(5) - هي روايات أخرى بسوس والاطلس الكبير دلما تشمل ألقاب أخرى دالة على معنى تابلأشت وهي تيفيرت في التيفن، *taghrat* في إيداولتان.

هذه الرواية تقيم تقابلاً بين الذكر والأنثى بناء على تقابل بين: إيخس¹ بوواديڤ
مخصص للذكر، وتاوطيط (قطعة من الهبرة) للأنثى: [ذكر : أنثى : : عظم الفخذ :
هبرة]

لكن مفتاح فهم هذه الثنائية، واستكناه رمزية عنصر إيخس¹ بوواديڤ سنقف عليه في
التراث الشفوي الحكائي الأمازيغي بالجزائر، ففي حكاية بواركة ouargla تحمل عنوان
tanfust bu stta idaren دونها (1) J.Delheure يرد ذكر ملك له سبعة أبناء ذكور، أسكنهم
بغرفة في أعلى البيت، وحبسهم فيها حيث لا يراهم أحد، ولا يرون أحداً، وكان يقدم لهم
عادة لحما منزوع العظم aysum mebla ixess، وحيات تمر بدون أنوية، فكبروا معزولين عن
العالم الخارجي الذي يجهلون عنه كل شيء، لكن الأب ذات يوم أخطأ، أو نسي، فقدم لهم
قطعة لحم غير منزوعة العظم yuc asn iggen unkōd n uysum s ixess nes وقمت في يد
أصفرهم سنا فمثر فيها على العظم، وأخرج نقيه aduf فامتصه حتى أنهاء، وصار يدق به
الجدار إلى أن أحدث به ثقباً axbu، نظر من خلاله لأول مرة إلى العالم الخارجي
izer ddunit، ثم أخبر إخوته بالأمر فمكثوا لأيام يتطلعون إلى الخارج، ويرصدون عبر
الفجوة التي أحدثوها احتمالات زفاف المرسان، فتولدت لديهم الرغبة بالزواج، تولى
أصفرهم إبلاغ أبيهم بها بطريقة رمزية تتمثل في تقسيم كل واحد للبطيخة التي تقدم له
دون أكلها، وردها إلى الأب منشطرة، فعلم الأب برغبتهم، وقدم لكل واحد منهم فرسا
ليختبر قدراتهم، فأنصرفوا في رحلة، وفي الطريق يلتهم الحصان الوحشي المعروف
bāb n setta idāren (الحصان ذو القوائم الستة) الستة الكبار منهم، ولم ينج منهم إلا
الأصفر سنا الذي عقد العزم على الانتقام من الحصان الوحشي، فمضى للبحث عنه، وفي
الطريق يلتقي بجماعة من الرعاة أخبرهم بهمراده، وسألهم عن مكان الوحش، فقدموا له
تيساً ضخماً هائل القرون (2) به يواجهون الوحش عادة إن عن لهم، وطلبوا منه منازلته
لقياس قوته، فأمسك به بيد واحدة ليشطره نصفين، فتأكدوا من طاقاته، فحثوه على
مواصلة مسعاه، حيث اهتدى إلى بيت فتاة جميلة تسمى tazirit تسكن مع مجموعة أغوال
amzifwn اتخذوها بنتاً لهم، فأخفته عنهم، لكنهم اكتشفوا أمره، فصرح لهم بنيته في قتل
الوحش، فانتابهم الذعر لمجرد سماع اسمه رغم قوتهم، فأمره بليّ قضيب من حديد
لاختباره فنجح في ذلك، فقررروا التخلي له عن الفتاة تازيريت التي تركها لديهم ريثما يعود
من مهمة قتل الوحش، فقادته خطاه إلى بيت الحصان، فوجد مالكه نائماً، وجال بالبيت،

(1) - J.Delheure- Contes et légendes berbères de Ouargla- tinfusin - pp. 135-151

(2) - في الحكاية ورد أن قرون النمس ملتوية على بعضها سبع مرات accawn nes ilin f sebāa

ووجد لجاما *algama* أحرقه، وفي ذاك اللجام تحديدا كانت تكمن قوة ماله، وعلق أشياءه
 إزاء الأشياء التي يجدها بالبيت، ثم نام بجانب الوحش الذي هو في حقيقته فتاة تتكر في
 زي ذكر، وفي الصباح حين استيقظت هذه الأخيرة، وتقدت البيت، علمت أنها ابتليت
 بشخص جسور فدعته للمبارزة، لكنه هزمها بسهولة كبيرة، وكشف القناع عنها لينبهر
 بجمالها، ويتخذها ضرة لتازيريت، وكان اسمها تافيت، غير أن ملك تلك البلاد أراد
 انتزاعها منه، فدبر له بمساعدة عجوز مكيدة افقدته الوعي والبصر لمدة فهم على وجهه
 إلى أن استعاد بصره بفضل عشبة، فاسترد زوجته من الملك مختطفة إياها على فرسه،
 وقفل عائدا إلى بيت الفيلان حيث ترك تازيريت، وحين قرر العودة بزوجته إلى بلده أعطاه
 زعيم الفيلان شعرة من رأسه، ليحرقها كلما شعر بحاجة إلى مساعدة منهما، وفي طريقه
 مر من مدينة يحكمها ملك قرر أن لا يزوج ابنته، واسمها تيتريت، إلا من رجل قادر على
 الاستجابة لكل مطالبه، فتقدم إليه، واستطاع تنفيذ كل المطالب التعجيزية للملك (التهام
 سبعة أطباق من الكسكس، وسبعة أكباش في وجبة واحدة، إزاحة حضبة شديدة الملون
 الأرض...) بالاستعانة بالفيلان الذين يستدعيهم بإحراق الشعرة، فزوجه الملك من ابنته،
 ليعود بزوجاته الجميلات الثلاث، حيث شيد لهن بيتا *yesêk asnt igget taddart* من ثلاثة
 طوابق: تافوت- الشمس في الطبقة العليا *tafwit s ujenna*، وتازيريت- القمر الصغير في
 الطابق الأوسط *tazirit s wammas* وتيتريت- النجمة في الطابق السفلي *titrit s wadday*.
 غير أن أباه أراد التخلص منه للزواج بنسائه، ففقد عينه، وكلف أحدهم بذبحه، هذا الأخير
 أشفق عليه، وذبح أرنبيا بدلا منه، واستعاد بصره بنفس العشبة لينتقم من أبيه، ومن كل من
 أقرؤ له بالزواج من نسائه خلافا للمعارف عليه اجتماعيا.

إن حياة الفتیان في هذه الحكاية قد شهدت انتقالا من طور الانحباس في البيت،
 والأنطواء على الفضاء الداخلي النسوي الذي يجعلهم مؤنثين، أو منصهرين في عالم
 الانوثة مرموزا إليه بتناول لحم منزوع العظم كما بينا من خلال الحكاية العاحية، إلى
 الانفتاح فجأة على الفضاء الخارجي، واكتشاف عالم الرجال (من خلال التفرج عبر التقبة
 على الأعراس كطقوس اجتياز معبرة عن الانفصال الكلي عن عالم النساء)، وكانت تلك
 الفجوة المستحدثة بفضل العظم هي عينهم على هذا العالم الذكوري الذي يريدون الانتماء
 إليه، والذي يولد لديهم الرغبة في الزواج كإعلان للانفصال عن العالم النسوي الحميمي.
 غير أن هذا الانتقال لا ينجح إلا بالنسبة للأخ الأصغر منهم، بينما يقود بقية الإخوة إلى
 الهلاك في الحكاية، فما دلالة اختلاف مسارات هؤلاء الإخوة؟ وما علاقة ذلك بطقوس
 الاجتياز؟

إن مبرر اختلاف المصائر بينهم، مرده إلى عنصر فارق بينهم، وهو اللحم ذو العظم *aysum s ixess nes* الذي حظي الصغير دوناً عنهم بتناوله، وامتصاص نقيه *aduf* ، واستخدامه في حفر الفجوة في الجدار، فكان ذلك بمثابة أداء لطقس اجتياز، أو اختبار تأهيلي *épreuve initiatique* ينقل الفتى رمزياً واجتماعياً كما تقتضي عادة هذه الطقوس، من الكنف الأنثوي المنطوي على الداخل إلى الانخراط في جماعة الرجال/ البالغين بقيمها الاجتماعية المعترف بها، فالكسب فعولة ورجولة مكتملة، وقوة خارقة مكنته من إخضاع الأنوثة الوحشية، وتدجين النساء المنتميات إلى الطبيعة البرية *nature sauvage* عن طريق الزواج من ثلاث إناث إحداهن من عالم الأغوال *amzwn* والأخرى أنثى متوحشة ملتزمة للرجال في هيئة حصان *renibu setta id* تفهم رمزيتها على ضوء الدراسة السابقة عن تاكمارت ن- إيسمضال، وقد تمكن من هزمها وتحويلها إلى كائن اجتماعي مدجن، وأخرى أميرة حظي بها بعد إثبات قوته، واكتمال ذكوريته للملك (رمز لتتويج السلطة الذكورية بامتياز)، فكانت زيجاته تأسيساً لبنيان اجتماعي يعد بمثابة انعكاس للنظام الكوني الذي رمز إليه بالصرح المبني طبقاً صوفى التراتبية الكونية *hiérarchie cosmique* (شمس- قمر- نجم). أما إخوته فلم يحظوا قط إلا باللحم المنزوع العظم (الهبرة- رمز الأنوثة) فأرادوا عبور العتبة الفاصلة بين عالمي النساء والذكور دون أداء طقس الاجتياز اللازم، والمؤدى فعلياً في المجتمعات الأمازيغية في حفلات الختان التي يتم فيها الحرص على تقديم اللحم بعظمه للطفل المختون، مما عرضهم للخطر، وأوقعهم في حبال الأنوثة المتوحشة مرموزاً إليها بالأنثى الوحشية التي التهمتهم.

مصير مشابه، وسيرورة مماثلة تقريبا يواجهها حتى آخر بحكاية قبائلية دونها *youssef nacib* بعنوان الرأس *aqerru* (1)، تحكي عن ملك لم يرزق بأبناء، وذات يوم اشترى رأس ثور، طبخته زوجته فأكلوا لحمه، ووضعت الملكة جمجمة الثور قريبا منها لتؤنسهما قائلة؟ سأكون في غاية السعادة لو رزقت بمولود، وإن يصدر عن رأس الثور (2) هذا، وهو ما حدث بالفعل، إذ أنبثق من الرأس طفل، وصار يأكل سرياً جزءاً من طعام الملكة، إلى أن تم ضبطه فكشف عن هويته، فأسكتته الملكة في الطابق العلوي لبيتها، حيث ظل حبيس غرفته، ولا تقدم له الملكة إلا اللحم المنزوع العظم، إلى أن نبهته الخادمة إلى الأمر، فاحتج على أمه الملكة التي ناولته لحماً بعظم كسر به نافذة الغرفة، فنظر إلى الأطفال في

(1) - Youssef Nacib - Contes kabyles - p. 51.

(2) - يضموس عنصر رأس الثور في هذه الحكاية تجدر الإشارة إلى أنه يحضر أيضاً في أحد طقوس الاجتياز، إذ في أول خرجة للطفل إلى السوق بالتنايل يجلب معه أبوه رأس ثور (*aqerru uzger*) Bourdieu-Sens pratique- p. 379، وفي الأطلس الكبير يموذ براس بكش *agayyu n izimmer* في الغالب أوراس الثور في أحيان قليلة، وترجم هذه الرأس رغبة الأميرة في أن يكون الطفل رأساً أملاً، ورجل البيت، إذ يشترط كل قيم هروصكرا التي أثبتها الطفل المنطق من الرأس المجلوب بدوره من السوق في الحكاية بإرعابه كل القرية، وهزيمه للثور، وزواجه من الحصان أبنته بعد تعدد صغير تصح فيه لمصير رأس/ رئيس قومه.

وخلال طقوس الختان وحكاية (واركلا) يتم التأكيد على النقي (أديف)، ذلك أنه يحظى في الثقافة الأمازيغية بامتياز⁽²⁾ الزيادة من سرعة النمو، ففي إحدى الحكايات القبايلية (2) أيضاً تمت تغذية جنين مستخرج من بطن أمه بنقي عظام هذه الأم، فبلغ في شهر واحد سن البلوغ⁽³⁾، لذا تحرص الأمهات الأمازيغيات على أن يأكل أطفالهن أكبر قدر ممكن من نقي العظام، بنية تسريع وتيرة نموهم نحو بلوغ مرحلة الرجولة *tirrugza*.

تفيدنا هذه الدراسة الوجيزة في الخلوص إلى أن فهم بعض الطقوس والتقاليد الأمازيغية يفرض الاستعانة بالنصوص الحكائية والميثية لفك الرموز التي توطنها، مع الانفتاح على كل تجليات الثقافة الأمازيغية عبر شمال إفريقيا، وعدم الانحصار في مجال جغرافي واحد حينما يتعلق الأمر خصوصا برموز وطقوس قديمة، فبين مكونات ومجالات الثقافة الأمازيغية، ومناطق انتشارها تكامل وثيق، وتجاوز عميق، فالفضاء الثقافي الأمازيغي يصوغ امتداده الخاص الذي تضحل أمامه الحدود الجغرافية والسياسية، فقد يحضر رمز أو موتيف في منطقة معينة في الأسطورة، ويغيب في الطقس، ويحدث العكس في منطقة أخرى، لذا يجب وصلهما، مثلما يقع بالنسبة للغة الأمازيغية ذاتها، إذ قد تستعمل قبيلة لفظا يكاد يغيب لدى قبيلة أخرى، أو قد نجد له آثارا محدودة، وفي استعمال ضيقة، أو يتم الاستماضة عنه بإحدى التوريات euphémismes.

ميث أصل الثعبان

يقول جيلبير ديوران "إن الثعبان واحد من أهم رموز الخيال البشري". ويرى أن الميثولوجيات العالمية تكشف عن استمرارية وتمددية الرمزية الثعبانية التي يمكن أن تندرج ضمن فئات ثلاث تنضوي جميعها ضمن كوكبة الرموز الزراعية - القمرية. فالثعبان هو الرمز الثلاثي لتقلب الزمن، والخصب، واستمرارية النسل.

ورمزية تقليب الزمن يمكن أن تتجسد في صورة الثعبان الذي هو في نفس الوقت حيوان متحول، يبدل جلده دون أن يتغير داخليا، ويلتقي بالتالي مع مختلف الرموز الحيوانية للقاموس الحيواني القمري. ولكن الثعبان يمثل في نظر الوعي الأسطوري الرمز الأول للدورة الزمنية. ذلك أنه يجدد نفسه مع القمر.

أما الاتجاه الرمزي الثاني الذي يمكن أن تأخذه صورة الثعبان، فهو ليس سوى توسيع لقدرات الديمومة والتجدد المختبئة وراء نسق المودة. فالثعبان هو رمز للخصب، الخصب الكامل والهجين لكونه حيوانا قمريا أي أنثويا، ولكون شكله المطاول يمثل ذكورة الرجل، مما يسهل الانتقال من التماسل إلى نسق الخصب، فجنس الثعبان يمكن أن يتقلب بسهولة أيضا، وهذه الطواعية الجنسية تعود بنا إلى الخنثوية القمرية.

الاتجاه الرمزي الثالث لصورة الثعبان يتمثل في ظهور هذا الأخير كضامن لاستمرارية النسل، وبصورة أدق كحارس رهيب لأعمق أسرار الزمن: الموت.

هرمزية الثعبان تتطوي إذن على السر الثلاثي للموت والخصب والأطوار، فهو ظاهرة مثالية للزمن والمصير الزراعي، القمري، وهو أكثر الحيوانات القمرية قربا من رمزية الأطوار النباتية⁽¹⁾.

بخصوص الثقافة الأمازيغية، وفي ما قمت باستجماعه من مروييات عن الثعبان في بشمال أفريقيا، يتخذ هذا الحيوان طابعا متقاطعا ثنائي التكافؤ ambivalent فهو من جهة

(1) - جيلبير ديوران - الأثرولوجيا رموزها - إنسانها - أساطيرها - ص 294-299.

إيذاؤه للإنسان، يشكل مصدرا للخطر⁽¹⁾، ورمزا للشر، وقد حكم عليه بالزحف على بطنه بسبب حرصه على إلحاق الأذى بالإنسان في ميث "النعلة وسبب موتها بعد اللسع"⁽²⁾، فقد مثالا للجنح، وقد ورد على لسانه في أحد الألفاظ القبايلية قوله عن بطنه: *ggulleh deg iman iw, ur tezêri itfj di tudert iw* ، "أقسمت في قرارة نفسي ألا يرى الشمس مادمت حيا". ويقال في سوس عمن يسعى فقط لإشباع بطنه بشراسة، إنه يزحف على بطنه كالثعبان *ar ittidu f udis nes zund alegwmâd*، ويروي ميث من سوس (أيمتاكن تحديدا)⁽³⁾ يفسر اختلافها في خصائصها، ووسائل دفاعها عن نفسها: أن الخالق سأل الثعابين كيف تريد. أن يكون شكل إيذاؤها للإنسان *mamek as ran ilegwmâden a sis kkaten afgan* ، فأجابته أحدها، وهو البدغة⁽⁴⁾ *rad utegh afgan f useklu nes* : (5) *busekka* ، وهو الكوير *mayan af ibukêd* ، ورد آخر، *mayan af a ykka tasga yad d xtan* ، وقال آخر، وهو المعروف باسم *idfw* : (6) *rann utegh afgan f wayyis nes* ، "سأصبيه ولو على فرسه"، لذلك ينط ويكاد يطير *mayan af a yttakwi ar ittaylal* .

لكن هذا الحيوان ينظر إليه من زاوية أخرى على أنه قد يكون عنصرا خيرا، ففي الريف مثالا ينظر إلى نوع منها، وهو المعروف باسم "بوغارضاين" بدون تهيب. فقد ذكر الحسين بوجدادي أنه "حسب الروايات الشفوية التي لا زالت متداولة، فإن ذلك الثعبان كان يعيش في سلام وأمان داخل البيوت، ويزحف بكل حرية داخل أركانها، ولا يؤذي أي أحد، وهو بدوره لا يمس قائلني البيت بسوء، بل تنذهب تلك الروايات الشفهية إلى حد القول أنه كان يلتهم كل ما يصادفه داخل أعشاش الطيور من بيض وفراخ، في حين يبتعد ولا يمس بيض الدجاج وفراخه بسوء، ولهذا أطلق عليه أهل الريف الشمالي *figher amezdugh* أي الثعبان

(1) - يمد اللفظ باسم الثعبان *diagwm* ليلا من المحظورات *interdits* في إيهاجان، ويقال على سبيل الرد على من يذكر هذا اللفظ: *nebdern igeldan gh imi n tegwmma nesn* حرفيا: ذكرنا الملوك في أبواب بيوتهم، ذلك بسبب الاعتقاد بأن أرواح الموتى الأسلاف قد تعود ليلا، وتتجسد في شكل ثعبان.

(2) - يسمى الثعبان في الأمازيغية ب *abekal-ifigher* - *azerm* ، والشاين والحيات أنواع منها مثلا هي الأمازيغية *igeryem* وهو الأصل *python*، و *ahja* وهو *aspic*، و *tablinka* وهي الأفعى.

(3) - هذا الميث رواه الأخ رشيد المازغي عن أمه مشكورين من أيت إيجلس بيهمتاكن.

(4) - البدغة *orvet* تسمى أيضا *tifighra*.

(5) - أسمه الأمازيغي الأصلي هو *ahârfa* أحارفا.

(6) - *idfw* ثعبان يعتقد أنه يفتق وقد يطير لمسافة.

القاطن، ووعيا منهم بقيمته الإيكولوجية، فإنهم كانوا يحترمونه، ويمدونه من بين الكائنات التي توطن معهم، وتقاسمهم فضاء البيت، إذ أنه كان يقوم بتطهير البيت من القوارض خاصة الفئران⁽¹⁾.

وفي القبائل يسود الاعتقاد أن الثعبان "يعتبر حارس كل بيت، وأنه يسكن ويلتف حول أسالاس (الجائز الأساسي في السقف - poutre maitresse). ويقال في القلة Collo أنه قد ينزل أحيانا في البيت إلى حضن امرأة عاقر فيناديها كام له، وفي دارما darma، تربط المرأة العاقر حزامها بالجائز المركزي "poutre centrale"⁽²⁾.

واعتبار الثعبان حيوانا بيتيا محترما في الريف، وافترض سكنه في الجائز الأساسي، أو الدعامة المركزية العمودية التي هي أساس هيكل البيت في القبائل كما ذكرت⁽³⁾ Makilam، بل وافترض علاقة أمومة بينه وبين امرأة عاقر، لا يمكن تفسيره بمجرد الوعي بدوره الإيكولوجي، أو برمزته المرتبطة بالإنمات والقوة التخصيلية فحسب، بل لا شك أن للأمر أساسا ميثيا مترسبا في أعماق الوعي الجمعي الأمازيغي، وقد نجد له الأثر في ميث لا يزال معروفا لدى الشيوخ في الجنوب المغربي (سوس وحاحة والأطلس الكبير...) بروايات متقاربة جدا، تجعل من الثعبان مخلوقا تربطه علاقة الأخوة بالإنسان asalas n tegmmi فهو من أصل بيتي، منحدر من أم بشرية أوته في عارضة سقف بيتها (asalas n tegmmi) في رواية حاحة، لذا لا يؤدي إلا لضرورة الدفاع عن النفس، بل لا يؤدي الأطفال أبدا. ففي رواية جمعت من آيت واضيل بإيبحاحان "أنجبت امرأة في الزمن البدئي ولدين turu sin tarwa، أحدهما كائن بشري (أفكان)، والثاني شبيه بالحبل iga zund iziker، وكانت تلهه في خرقة ثوب، وتعلقه في عارضة سقف البيت asalas n tegmmi، وكان أخوه الإنسان دائم البكاء والاستفسار عن أخيه الذي لا يشبهه max gwma ur igi zund nekkini : ar bedda yalla f innas ar as ittini، فأخبرت الأم جارتها بأمر ابنها الذي لا قوائم له للسير، واستشارتها في ما يجب القيام به، فأنت الجارة بالماء tiwi yas d tadjart aman tessengitn وسكبته، وخاطبت الطفل القريب المديم القوائم قائلة: ngi zund aman ad "أحذف، وأنسب هكذا الماء"، فزحف الصغير، وأنساب كالماء، فصار ثعبانا، وخرج من مجرورة البيت (تاماوايت)، فلجأ إلى حائط حجري

(1) - الحسين بوجدادي- الموروث الثقافي الأمازيغي في تلاق مع البيئة : جريدة agraw amazigh عدد 70- (03 فبراير 2001) - ص.09.

(2) - Pierre Bourdieu - Sens pratique - p. 447.

(3) - Makilam - Magie de la femme kabyle et l'unité de la société traditionnelle- p. 131.

مرصفت (أضرأس) حول المنزل ليستقر به، فبحث عنه أخوه وأمه، ولما وجده أعاده إلى البيت، لكن سرعان ما عاود اللجوء إلى العاجز الحجري، ورفض الرجوع إلى البيت رغم استعطاف أمه، إذ قال لها: *timgharin a ysengirin afgan d gwmas* "إن النساء يفصلن بين الإنسان وأخيه".

رواية أخرى مختلفة نسبياً هي إيحاحان⁽¹⁾، تفيد أن الأم لما أنجبت الإبنين دأبت على إرضاع أحدهما من الثدي الأيمن، والآخر من الثدي الأيسر حتى شبا، وخشيت الأم على ثديها من ابنها الثعبان، فكفت عن إرضاعهما، فظل الأخوان يعيشان في هناء وسعادة حتى كبرا، فتزوج الأخ البشري، فلم تطق زوجته الأخ الثعبان، فعز ذلك في نفسه، فانسحب إلى الركن الدافئ المعروف في إيحاحان باسم *tazāzūt*⁽²⁾، وبه كان ينام، لكن زوجة أخيه كانت ترميه بأعواد مشتعلة تقتبسه من نار الموقد *ar as tteqged s ikeccuden n takat*، فتكويه وتلفحه، فلما نفذ صبره، خرج ليأوي إلى أضرأس" أو الحائط الحجري المرصفت أمام البيت *akerkur* بعد أن قال لأخيه الإنسان: وداعا يا أخي، فقد فرقت بيننا المفترقات!). *bdānt agh tenbdatin a gwma* ومنذئذ، والثعبان يعيش خارج البيت، ولا يعتدي على الأطفال، لأنه يحتفظ بذكرى اللحظات الألى التي قضاه مع أخيه الأدمي في الطفولة، قبل زواج هذا الأخير الذي كانت زوجته السبب في فراقهما⁽³⁾.

هذه الرواية الأخيرة ماثلة لأخرى جمعت من تاليوين⁽⁴⁾ تقول أيضا بأن الأم كانت ترعى أبنيتها الإنسان والثعبان بدون تمييز، وكان الثعبان يفضل الخلود إلى الراحة قرب الموقد *takat*، ولم يحدث قط أن رمته أمه بشرار النار، إلى أن تزوج الإنسان، إذ كانت زوجته تتمتع إحراق الثعبان بشطاي نار الموقد (تاكات)، فقرر الابتعاد إلى الخلاء، فحاول أخوه منعه متسائلاً عما إذا بدر منه مبرر لذلك فأجابه: *bedānt agh tesnbdāwin*. وهكذا كانت النساء سبب العداوة بين البشر والثعبان. ويقال أن الثعبان يبكي عاماً قبل أن يهاجم كائناً بشرياً، إذ يتألم لإيذاء أخيه الإنسان، وهذا سبب تجنبها الالتقاء بالبشر".

إن هذه الروايات التي عرضناها، والتي تربط بين البشر والثعبان، وتجعله كائناً بيتياً، وتشدد على أمومة المرأة له في غياب مطلق لأي إشارة للأب فيها كلها، توحي بأن الأمر

(1) - هذه الرواية دونها الأخ جمال بومديكار مشكوراً على إيمان أمه في منطقة تيمغارين بإيحاحان.
(2) - وهو ركن من البيت يحيط بموقد النار *takat*، عادة ما توضع فيه الأعواد التي يتم بها إشعال النار، وهي القشور المصبة لشار *argan* التي تنفذ بها، عادة ما تنام فيها القطط في فصل الشتاء نظراً لنعومتها.
(3) - وهي رواية أخرى أن زوجة أخيه أفرغت الماء، ومليت منه الانسياب منه، فنزل من مشكاة *asatem* في البيت كان راقداً فيها، ليأوي إلى جحر *fansa* رفض الخروج منه، فأوهمت الزوجة أخاه بأنه يرقد على كرز.
(4) - رواية جمعها د. هنية نفع مشكورة من تالموسقي بتاليوين.

يتعلق بميث قديم من ميثاث الخلق الأمازيغية التي صمدت أمام معاول النسيان، وقد يلقي الضوء على استمرار احترام الثعبان في مناطق أمازيغية أخرى، والتفطر إليه كما لو كان مساكنا للإنسان، بل وقد ينادي المرأة أماً حين ينزل إلى حضنها في البيت من مقره في أسالام كما يعتقد في القبائل، وهو ما يذكر بشكل مثير بالرواية الحاحية لأيت واضيل، ويحكاية قبايلية أشار إليها بورديو، عن ثعبان رعته امرأة عاقر، واتخذته كابن لها حتى نما وكبر، فصدته زوجته الأولى، ونبذته فانتصب، وانتفخ، ونفت فيها نفقة من لهيب مسموم أحرقها، وحولها إلى رماد⁽¹⁾.

ومما يركي قدم هذا الميث، ووجود قنوات لا واعية بينه، وبين المعتقدات الأمازيغية المعروضة أعلاه، تداول لغز أمازيغي بالقبائل عن الثعبان يعتبره فتى صغيرا ilemzi عديم الأيدي والأرجل : ilemzi ur nesai ifassen ula idaren⁽²⁾، وهو لغز لا يمكن فهمه من داخل المأثور القبايلي وحده، بل يجد تفسيره بوضوح على ضوء الميث السوسي.

وكما لاحظ ليفي شتراوس، فإن "الميث أحيانا يحافظ على ذكرى عادات اندثرت، أو لا تزال جارية، لكن في نقطة أخرى من فضاء ثقافي"⁽³⁾، وهذا ينطبق على موتيف سكب الماء لجعل الثعبان يزحف، ويتحرك ليغادر البيت في رواية أيت واضيل والذي يحيل على طقس من طقوس الاجتياز في السفح الجنوبي للأطلس الكبير، فإذا بدأ الطفل خطواته الأولى في المشي، تسكب أمه الماء بين أقدامه فتقول له : ttidu zund aman "مر كالماء" لتسهيل حركته في المشي.

تمة ميث آخر بسوس يشترك مع الأول في نسبته الثعبان إلى المرأة، لكنه يبدو خلافا لسابقه، حاملا للأثر الديني، ويفسر أصل الثعبان الكعماض، والدفلى أليلي، فالمرأة التي كانت وراء ظهور الثعبان هي فاطمة بنت الرسول التي بلغها زواج علي عليها، فانتابها شعور مرير بالحسرة والفيظ، لم تستطع كظمهما، ولما بصقت (تسوفس)، تحول بصاقها إلى ثعبان سمه من غيظ المرأة، وتحولت مرارته إلى نبات الدفلى التي نبتت في المكان الذي سقط فيه. ولعلنا نجد في الأبيات الشعرية التالية عن المرأة والمنسوبة إلى سيدي حموطألب علاقة بهذا الميث أو إحالة عليه⁽⁴⁾:

(1) - أورد هذه الحكاية بورديو دون أن يذكر نسبها كاملا في كتابه *sens pratique* بالمنسقة 397. ومن المحتمل أن تكون هذه الحكاية متسندة من الميث السوسي المذكور عن أصل الثعبان.

(2) - Youssef Alloui - Tinsal: *enigmes berbères de la kabylie* - pp. 139-140.

(3) - L. Strauss- *Le cru et le cuit* - p. 53.

(4) - عبر أمير - الشعر الأمازيغي المنسوب لسيدي حموطألب : ص. 83.

a tamghart zund abenkal an yaggugn aman
utin gis inaghan imugas kullu tega ssemm

المرأة مثل الثعبان الظامئ البعيد عن الحياة، قتلها أكثر من جرحها، كلها سم زعاف.

من جهة أخرى تعود النظرة الإيجابية إلى الثعبان، واعتباره كائنا عائليا بيتيا⁽¹⁾ إلى رمزيته المرتبطة بالخصوبة، والتجدد، والخلق الدوري، لأنه يغير جلده "إيسنسر" سنويا، وجلده يمثلك سر دورة (موت- انبعاث) ويعيد انتاج دورة التثبيت vegetation في دورة سنوية⁽²⁾، ولهذا ارتبط به اكتشاف النسيج أزطاً في ميث من ميثات التأسيس والأصل المعروفة في القبائل⁽³⁾، والذي يقول: "إن تيتيم تاحيتوست زوجة أحييتوس ahittus الحداد، هي التي دلت الناس على فن النسيج، إذ عثرت حسب رواية Servier فوق كومة من الأزيال على جلد ثعبان مزين بزخارف، وتموجات منتظمة ورائعة، فقررت تقليده بواسطة خيوط من صوف، فتمكنت من صنع أول نسيج تحاكي فيه الأشرطة الطويلة المتوازية بالحقول مزينة بالمعينات losanges المترابكة لجلد الثعبان، وهذا الشكل الأول هو الذي تقلده، وتستنسخه حتى يومنا هذا حائكات ونساجات "أكفاضو" ويسميهن aâbbûd uzerm أي بطن الثعبان. أما المنسوج الأول الذي تم صنعه فهو "آلال" الثوب الكتفي الذي ترتديه النساء".

هذا الميث ورغم اقتضابه، فإنه محمل برموز الانبعاث والتجدد⁽⁴⁾، فهو يجعل منطلق النسيج جلد ثعبان على كومة الأزيال، فإذا كان الثعبان رمزاً للتجدد لتغييره جلده سنويا، فإن كومة الأزيال، وهي المسماة في سوس (امدور) هي مادة في طور التعمق والانحلال، ومصدر تنبجس منه الحياة والخصوبة مجدداً⁽⁵⁾ في الحقول، فهي تدعم رمزية الثعبان في هذا السياق، وتتضمن إلى كوكبة رموز الانبعاث والأطوار والتجدد الدوري⁽⁶⁾.

(1) - يحضر الثعبان بشدة في الزخارف التي توظفها التماجات والغزافات الأمازيغيات في شمال إفريقيا، إلا عادة ما يتم تجسيده سواء بالقبائل وشذو بالجزائر، أو بالأطلس الكبير والمتوسط بالمغرب، على شكل خط متموج أو منكسر في شكل سلمية من المعينات، أو الحلقات تعرف ب izerman في القبائل، أو ifaghem في ayt wawzeit مثلا. والنساء القبائليات يعتقدن أن الشكل التصوري للثعبان والذي يرسمته على الجرار ikufa ومخازن الجيوب يزيد من الشار والغلالة وبالتالي يشع رمزيته الخيرة في الوسط الملائكي.

(2) - Maklām - Magie de la femme kabyle - p. 303.

(3) - جمع هذا الميث من طرف Servier من منطقة "أكفاضو" بأيت إينجر بجبال دجورجوا Tradition et civilisation berbères - les portes de l'année - p. 232.

(4) - ذكر مصطلح أخميس في مؤلفه الأشعرافي عن منطقة تاغمت بطلما أن القبالة التقليدية درجت على وضع جلد ثعبان على بطن المرأة التي تضع ولدها لتسرع عملية الولادة. وإن لجمه نهيت شمر من أصيب بالسقم (تساقط الشعر)، وهي اعتقادات تميز الملائكة بين الثعبان والميلاء المتجدد، والانبعاث والتثبيت والخصوبة (أنظر Mustapha Akhmiss- Croyance et médecine p.94 berbères à tagmet)

(5) - Servier - tradition et civilisation berbères - p. 236.

(6) - يميز أصل الكلاب إلى عظام ألت بها الأم الأولى العالم على كومة من الأزيال في ميث أورد فرونيونوس في مجموعته الميثية.

وفي هذا الإطار لاحظ Mercea Eliade أن الرمزية الإيروتيكية للشعبان قد نسجت بدورها عددا من المعادلات والتطابقات التي ترمي بالكافرات القمرية *valences lunaires*، في منطقة الظل، على الأقل في بعض الحالات. وبالفعل فنحن نشهد سلسلة من التقاطعات والتطابقات التي تتجاوب فيما بينها، والتي تحيل أحيانا على "مركز" واحد تتحد من كلها، لكنها في بعض الحالات تتمفصل في أنساق (سسايم) متجاورة *adjacent*، وهكذا نجد المجموعة (قمر- مطر- خصوبة- امرأة- شعبان- موت- تجدد دوري)، لكننا أحيانا نصادف مجموعات جزئية فقط (شعبان- امرأة- خصوبة) أو (شعبان- مطر- خصوبة) أو أيضا (أمرأة- سحر- شعبان). إلخ.

إن ثمة ميثولوجيا بأكملها تنشأ حول هذه المراكز الثانوية، فتعجب عن غير المتبهي، تلك المجموعة الأصلية التي نجدها مع ذلك متضمنة حتى في الأجزاء الأكثر تاهيا في الصغر⁽¹⁾.

وترابط هذه المجموعات وتقاطعاها، هو الذي يبرر الانتقال من جلد الشعبان كأصل للنسج إلى المطر في رواية أخرى ذكرتها تاسمديت ياسين، بطلتها تاحيتوست ذاتها، وتقول: "في بداية البشرية، رأت تاحيتوست المطر يهطل لأول مرة، فجمعت قصاصات من الصوف، ونسجت انطلاقا من صورته نسخة مصفرة مطابقة له *"replique en miniature"*⁽²⁾ فكان ذلك هو الأصل في ظهور النسج.

فهاتان الروايتان توحيان بتعاقب بين الماء / المطر والشعبان، وإمكانية تعاوضهما في سياق المجموعة الرمزية التي ذكرها إلياد، وهو ما يؤكد معتقد قبائلي ساقه Moulieras ويتعلق بصعود الثعابين إلى السماء، وارتباطها بالمطر: "كلما كبرت الثعابين (إيزرمان) فإن الملائكة تصعد بها إلى السماء، ومنها تنزل لتشرب من البحر، والسنة التي تشرب فيها الثعابين *aseggwas ara swm* تكون وافرة المحصول، وهي حين نزولها للشرب، يراها الناس كأعمدة إيجكا تهوي من السماء لترتوي فتعود، وحين تصطدم رؤوسها بالماء، فإن الماء يزد ويغري كغوة الصابون"⁽³⁾.

إن أعمدة الثعابين حين نزولها توحى بالمطر الهاطل⁽⁴⁾، بل وترتبط به من خلال ربط خصوبة الأرض، ووفرة محصول السنة بنزولها لترتوي من الماء في البحر، فهي بذلك

(1) - Eliade - Traité d'histoire des religions - p. 151.

(2) - T. Yassine- Voleurs de feu - p. 132.

(3) - Monliaras - Légendes et contes merveilleux de la grande kabylie - 1-er fascicule- p. 475.

(4) - يعتقد التوارك أن قوس قزح ويسمونه *tezzi adâr* (ممدت رجاها)، هو شعبان ممدد الأركان مد قدمه على قرية نمل (رمز المقام اختارضي) - Rencyclopedie berbère- tome VI - p.861

تشكل معالم مجموعة مترابطة قوامها "ثعبان- مطر- خصوبة" وهي إحدى المجموعات التي خلص إليها إلياد كما أسلفنا، وهذه الترابطات والمجموعات التي سردها، واستخلصها من دراساته للميثولوجيات العالمية في إطار اهتمامه بتاريخ الأديان.

والرمزية المتعددة الأوجه التي نبه إليها أيضا Durand يمكن أن نجد لها تجليات في ما تم عرضه من ميثاث ومعتقدات في ما يتعلق بالثقافة التقليدية الأمازيغية، ويمكن أن نبحت لها أيضا عن آثار في الحكاية الأمازيغية أيضا، وهو ما شكل لب المحاولة التي دشنها Achour Ouamara في مقال له عن تجدد الولادة *régénération* في الحكاية القبايلية⁽¹⁾ نشر بمجلة *Etudes et documents berbères* معتمدا فيها على أعمال الرائد *Eliade* وDurand. فانطلاقا من الطرح الإليادي المبني على اعتبار الثعبان حيوانا قمريا، وبالتالي "بعلا لكل النساء" بسبب علاقته بالقمر مصدر كل خصوبة⁽²⁾، يستشهد الباحث بالحكايات الأمازيغية لتأكيد تعدد أشكال علاقته بالنساء، وهي علاقات يرى أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تفسر بواسطة رمزية إيروتيكية تبسيطية. زد على ذلك أن الثعبان يتدخل في الحكايات بطابعه القضيب *caractère phallique* أقل مما يتدخل برمزيت المرتبطة بتجدد الميلاد والتلقين *initiation* في أغلب الحالات، وقد أورد الباحث أمثلة على ذلك من خلال حكاية "الإنسان الثعبان *homme-serpent*" حيث يدشن بعد القمر تنمة الحكاية حينما كلف الإنسان الثعبان بضممان استمرارية الجماعة، ورعاية الفتاة ذات الشعر الذهبي. وحكاية "le poil du bon secours" حيث ترزق الملكة الماقر بثعبان بعد أن أبدت رغبة في ذلك، وحكاية "حسد زوجة الأب" *la jalousie de la maratre* حيث فتاة ترعى ثعبانا، هو الذي سيعيد إليها عينيها اللذين اقتلعتهما لها زوجة الأب بلحسه لهما⁽³⁾.

(1) - Oumam- La régénération dans le conte berbère- pp.143 - 152.

(2) - أوردته إلياد في سياق حديثه عن الثعبان باعتباره المثل الحيواني للقمر، وبالتالي علاقته بالنساء والخصوبة لدى الكثير من الشعوب، حكاية جزائرية يستل بها تمكي عن لبنان أنقل من الحراسة، فافض بكرة كل فتيات أحد البيوت (الظهر Mercea Eliade-traité d'histoire des religions-p. 148).

(3) - أمثلة حكايات أخرى يتزوج فيها الثعبان من امرأة بشرية، مثل حكايتي *bu as imezzagh* المروية بأفلا (الجنوب)، (*Amar azerm*) المصحبة بالقبايل، وفي الحقيقة، يتلاق الأمر بنفس الحكاية باختلافات طفيفة. ففي رواية الجنوب المغربي تتزوج فتاة من ثعبان *algwmad*، وتنجب منه طفلا يتضم بخاصية السمع القوية، إلا أنه سيمتد آذانه. يتلمس الثعبان مع زوجته منذ أنجبت، فيفضل بوسايمزغ مخططاتها متقدما، خاله من موت محقق عدة مرات، إذ يفتش الثعبان في قرية الماء ليلدغ خال ابنه حين يعود من الرمي ظامئا في المرة الأولى فيقتله ابنه، وفي المرة الثانية يفتش في البصرة حيث السم، وفي المرة الثالثة يلتف بلفاء من صوف *afegge* ينوي الخال غسله، غير أن ابنه هوي عليه بمصاء فقتله قبل أن يلدغ خاله، وعاد حاملا عظماة إلى أمه، هذه الأخيرة دست المعاطم في طعام أخيها، غير أن ابنها انتبه إلى الأمر فنهز الأظلمة خلسة بحيث جعل أمه تتناول الطعام المسموم لتتوت في ربه. بعد ذلك رحل الطفل بوسايمزغ وخاله، وقبل أن يتفصلا في مفترق الطرق دله الفتى على شجرة *taddagt* قائلا: هذه الشجرة إذا رايتها خضرنا، فاعلم أنني لا زلت حيا، وإذا وجدتها ذابلة، فاعلم أنني أميتت بمكروهم، وإذا جفت وماتت، فمعنى ذلك أنني فارقت الحياة. وقد قاد الخال مصيره إلى الاشتغال عند رجل بشروط مجحفة ومستحيلة، لم يستطع الرفاه بها فمات من شدة الأرهاق في عمله. أما الفتى فقد عاد من رحلته إلى مفترق الطرق، ورأى أن الجانب الموالي للطريق التي سكنها خاله من الشجرة قد جف تماما، فتأكد من المعاطم في طعام أخيه، وبغض الشروط وبغض الشروط، ولكن بفضل كاذبه من التخلص من الرجل والموت إلى معاه دون أن يخل بالشروط المتفق عليها (هذه الحكاية رواها مشكور د. الحسن زهور الذي جمعها من منطقة تيزكي رين بين آفا وإيمي وكادير). الرواية القبايلية لهذه الحكاية تعرف باسم *amar azerm*، وخال الفتى *amar* فيها بوضعه أخوه من زوج أمه الأول، قبل أن تصادف الثعبان في الغابة فتزوج منه. انظر 317-326 pp. *Mouilleras - légendes et contes merveilleux de la grande kabylie*.

التصور الكوسمولوجي الأمازيغي للكون من خلال النسيج

azetta

يعتبر الغزل والنسيج من الاهتمامات الأساسية للمرأة الأمازيغية التقليدية، إذ كان لا يكاد يخلو بيت في شمال إفريقيا من النول ولوازم غزل الصوف، ويسمى النول باسم أزطًا في كل المناطق الأمازيغية، ويعتبر نولا عموديا بسيطا كما هو الحال في كل الحضارات المتوسطية، ويشتمل على قائمتين عارضتين "تيمنضوين" montants transversaux، ومسدتان (إيفكِّگن) ensouples تحملان ثقويا إحداهما تقوم باللف enrouler والأخرى بالبسط derouler⁽¹⁾.

ورغم بساطة لوازم وأدوات النساجة، فقد أنتجت، ولا تزال المرأة تنتج بواسطتها أعمالا فنية رائعة من زرابي، وأغطية، ويرانس متميزة بأشكالها وزخارفها البديعة التي تتشابه رموزها في جل بلاد الأمازيغ.

وتعتبر النساجة نشاطا نسويا يتطلب مجموعة من العمليات والمراحل، فقبل النسيج يتمين على المرأة تهئ الصوف الذي تم جزه (تالوسي- تالاسا)، وغسله في البيت وفي النهر أو الينبوع، وتنقيته من مصالته، وتجفيفه، وحلجه aqerel، ثم تنقيشه، وتبييضه باستعمال نبات لهذا الغرض يسمى "تاغيناشت"⁽²⁾. وبعد إعداد الصوف، تستعمل المرأة مغزلا (إيزضي) لفزله (تيلمي) حيث تتم تسدية النول taguri uzetta بعد ذلك لبدء عملية النسيج.

وجدير بالذكر أن هذه العمليات المترابطة والمتتالية التي تقوم بها النساجات (تيمنضاون) تخضع لسلسلة من الطقوس والمحظورات المنطوية في طبيعتها الجوهرية على تصور كوسمولوجي عميق يجعل من النسيج عملا ذا بعد كوني، وسحري- ديني، يترجم رؤية للعالم، ولمكانة الإنسان في الطبيعة، ويمكس الفكر الدوري pensée cyclique الأمازيغي التقليدي القائم على تجدد الخلق وتعاقب الأطوار، ويفسر الطابع السحري الذي

(1) - M. Akli-Haddadou - Guide de la langue et de la culture berbère - p. 161.

(2) لصنغ الصوف يتم استعمال نباتات أخرى كالأرجوان لإضفاء اللون الأحمر عليه، و la garance لإضفاء اللون الأحمر عليه، و la garance لإضفاء اللون الأحمر عليه، و la garance لإضفاء اللون الأحمر عليه.

يحظى به النسيج والنول، وعناصره، وأدواته المختلفة، من مغزل ومنفش وسداة وخيوط....

1. النسيج ونسق التواتر الدوري- التناظر بين النسيج والزراعة:

إن المزوجة بين الأزيال وجلد الثعبان في ميث أصل النسيج الذي عرضناه في مقالنا السابق، وكلاهما رمز للتجدد والانبعاث، وتعاقب الأطوار لدورة (موت/ انبعاث)، يوضح أن المرأة (تاحتوست)، وهي تستسخ جلد الثعبان فوق كومة الأزيال إنما تتجز عملا جديدا يندرج في سياق التجدد الدوري لحياة الكون، والنسيج بهذا المعنى خلق نموذجي يحاكي نسق تواتر الأطوار الذي يحكم تصور الحياة في مختلف تجلياتها الحيوانية والنباتية والإنسانية.

إن الثعبان وهو يغير جلده سنويا يناظر الغطاء النباتي الذي يتجدد بدوره بشكل مماثل، وينتظمان مما داخل نفس النسق المذكور، وهو الأمر الذي يفسر التناظر القائم في الفكر الأمازيغي بين النسيج والزراعة، والذي أشار إليه أغلب الباحثين من قبيل Servier Bourdieu و Makilam وقبلهم جميعا Basset.

لقد سهل في الميث الانتقال من جلد الثعبان إلى الصوف الذي نسجت منه "تيتم" ما يحاكيه ويقلده، فكل من جلد الثعبان والصوف يتجددان دوريا، ويشاركان في كونهما ينفصلان عن سنادهما الحي (الثعبان، الكباش)، الأول طبيعيا بالانسلخ (أسنسر)، والثاني ثقافيا بالجز (تالوسي)، ثم النسيج الذي هو بمثابة محاكاة وإعادة إنتاج ثقافية لنسق طبيعي، هو تماقب الأطوار والتواتر الدوري والتجدد الكوني الطبيعي.

والصوف يشكل منطلق عملية النسيج، وفي الآن ذاته نقطة تمفصل وتقارب النسيج والزراعة، ذلك أن المتخيل الأمازيغي يؤسس علاقة مباشرة بين الحبوب والصوف تتمظهر من خلال تجليات ثقافية مختلفة، فعلى صعيد الميثولوجيا، تؤكد إحدى الميثاث الأمازيغية هذه القرابة بين الدورة الزراعية ودورة النسيج انطلاقا من العلاقة بين الصوف (تاضوط) ومصدره (الخرفان- إيزامارن) وطحين الحبوب (أورن- أكُرن). إنه ميث أصل الأكباش الذي يروي أن الأم الأولى للعالم (إيماس ن دُونيت) كانت تطحن الحبوب بواسطة رحاها (تيسيرت)، ولما فرغت من ذلك مزجت الطحين بالماء، وفي ساعة متأخرة من الصباح أعدت العجين على شكل شاة، ولما كان سخام القدور عالقاً بيديها، فقد نجم عنه أن اسودَّ رأس الشاة، بينما ظل بقية جسمها أبيض. بعد ذلك وضعت الشاة المشكلة من العجين في النخالة المنثورة حول الرحي، والتي تم عزلها أثناء الطحن، فالتصقت للنخالة بجسم الشاة، وتحولت إلى صوف.

وفي اليوم الموالي، مزجت الأم الأولى للعالم الطحين والماء مرة أخرى، للحصول على المعجن الذي شكلته على هيئة كبش، اتخذت له قرونا لم تكن منتصبة نحو الأعلى لتقادي خدش الناس، بل جعلتها ملتوية في شكل لولبي حول الأذان، وفي اللحظة التي كانت تنهيا فيها لوضعه في النخالة، سمعت ثغاء الكبش الذي شكلته في الصباح، وقد دبّت فيه الحياة بجانب كومة النخالة. وضعت الأم الأولى وقد اسود لونه كاملا في النخالة إلى جانب الشاة الأولى، وتناولته الكسكس.

وفي اليوم الثالث شكلت كبشا آخر أبيض كلياً من عجينة القمح. وفي اليوم الرابع صنعت كبشا آخر أبيض، وفي اليوم الخامس صار لديها في النخالة أربعة خرفان حية، بينهما شاة سوداء الرأس وبيضاء الجسم. وأخرى بيضاء كلية، أما ما تبقى فكبش أبيض، وآخر أسود..⁽¹⁾.

في هذا الميث، ويعد الطحن تترك الأم الأولى للعالم⁽²⁾ عجينةا يختمر لتتشأ فيه الحياة الجديدة، وتتولد منها الأشياء والأكباش، مصدر الصوف بفضل تدخلها السحري الذي مكنتها من تشكيلها كما تشكل النساجة منسوجها وزخارفه على النول، وتبعث فيه الحياة اعتمادا على نسق التواتر الدوري، ومبدأ أنبعاث الحياة من الموت. ويمادل ترك المعجن يختمر لتتجدد فيه الحياة ماثقوماً به النساء بعد عملية جز الصوف وفسله في القبايل إذ "يتركه لمدة خمسة أيام أو سبعة أيام ليخضع لعملية تحول، فلا يلمس، ولا يكشف عنه دون التعرض لخطر. إذ يقال "إنه ينضج" ويتأمل خلال هذه الفترة كالمعجن الذي ينتفخ أثناء الاختمار، فالصوف بمقتضى ذلك ليس مادة مجردة من الحياة، بل إن له حياته التي تتحول وتغير من طبيعتها، فهو مقر لقوى حية⁽³⁾، ففسل الصوف بعد الجز، واستراحتة تبدو كعمليات تهدف إلى تجديد الحياة فيه بعد أن تم أنتزاعه من سنده الحي: الكبش.

إن الصوف بعد جزه، والحبوب بعد طحنها، تعتبر نهاية لطور قديم يجب أن يموت ليتيح ميلاد طور جديد، وهذا المبدأ هو ما وظفته أم العالم، وهو ما وظفته النساء النساجات إذ يبعثن في الصوف المفصول عن سنده الحياة أثناء إعداده لنسجه بواسطة طقوس إعدادية، فارتباط الصوف بالحبوب يتأتى من التناظر القائم بين النسيج والزراعة، والمستند إلى التجدد الكوني ودورة (حياة- موت- تجدد الميلاد)،

(1) - Frobenius - Contes luxyles - pp. 42-45.

(2) - الأم الأولى للعالم هي شخصية ميثية واسعة الحضور في الميثولوجيا الأمازيغية بالقبايل، وبمناطق الجنوب بالمغرب أيضا حيث وقعت في نموص جمعتها شخصيا على إشارات إليها، وسأطرد لها بحثا خاصا في مؤلف آخر يندرج في نفس السياق.

(3) Maklam - La magie des femmes luxyles et l'unité de la société traditionnelle - p. 100.

وهذه القرابة بين الطحين/ الحبوب، والصوف/ النسيج، قد انعكست على اللغة الأمازيغية التي خصصت جذرا لغويا واحدا للدلالة على معنيي "نسيج وطحن"، إذ نقول: طحن القمح : *izdâ irden* ، ونسج الصوف: *izdâ tadûtt*.

عدا هذه القرابة اللغوية، فإن بين الثبات عموما والصوف تماثلا يشير إليه أحد الألفاظ الأمازيغية عن الصوف *tadûtt* بعبارة *temmeghi ur tezgzaw*، لأنه يقترب من الإنبات، ويستعمل فعل (إيفسا) للدلالة على إنبال الزرع، وتنفش الصوف أيضا.

وليس من قبيل الصدفة أيضا أن يماثل النسيج في إحدى الأحاجي الأمازيغية بكومة من الحبوب في دهليز البيت، إذا التقطت منها حبة واحدة بدت للعيان (1) *ya wgudi n irden gh ughgwmmi nnun, igh gis ittyasay yan waqqa idher*.

لقد لاحظ الباحثون أن للنسيج في الفكر الأمازيغي بنية مشابهة تماما لبنية الدورة الزراعية، فإذا اخترزلناهما إلى أقوى فقراتهما، فإن تركيب النول يرتبط بافتتاح الحرث (تايرزا) ويتجدد الميلاد وخلق الحياة، ويرتبط انتزاع النسيج *tissu* بالحصاد (تامكرا) والموت، فالملاقة بين افتتاح الحرث، وبدء تسدية النول، تتضح من خلال مجموعة من المعطيات والطقوس والمحظورات، منها أن نفس الفعل «*ger*» يستعمل في سياق الحرث، فيقال: *iger amud* بمعنى زرع البذور، ويوظف في سياق النسيج والحياكة، فيقال: *azêttâ iger*، للدلالة على تسدية النول، وفي الأطلس الكبير (تلاوات) تعني عبارة *tawit tasegwrt ad* إما أن تحرث، أو تنسج، حسب سياق المخاطب، وخطب الصوف الذي يتم مده بين المسداتين *ifeggigen* يعادل التلم الأول في الحقل، لذا يسمى الصنف أو الخط الأول *rang sillon* من خيوط النسيج باسم *tasegwrt n uzetta*، بينما يسمى التلم الأول من الأرض بتسمية *tasegwrt n wakal* (2)، وفي القبائل يسمى خيط اللحمة باسم "أضراف"، وهو يتقارب مع تسمية التلم في الحقل بلفظة "أضرف" (3)، ومن المحظورات الدالة على القرابة بين النشاطين أنه يستحب جدا في الأطلس الكبير الجمع بين نولين في بيت واحد، لأن ذلك يؤدي إلى موت الزوجة، وزواج الرجل من أخرى، مثلما يستقبح الجمع بين محراثين في

(1) - littérature amazighe - IRCAM - p. 185.

(2) - Yvoanes Semana - Tissage dans le haut Atlas Marocain , pp. 60 - 64.

(3) - في فيكيك *figuig* يسمى التلم *sillon* في الحقل بـ *amvizzze*، وهو الاسم ذاته الذي يطلق على أحد المكونات التي تدخل في تركيبة النول في الأطلس المتوسط وهو يجره أفتيا بتواز مع أغانيهم إلى جانب عناصر أخرى مثل *asenli* و *taghwda* و *afeggag* و *timendwin*.

نفس الحقل⁽¹⁾. وهو الأمر ذاته الذي نقف عليه في القبائل، إذ فضلا عن استهجان الجمع بين نولين تحت سقف واحد، وبين محراثين في نفس الحقل، يتشاعم أيضا من الجمع بين زيجتين في نفس القرية، كما يخشى من حدوث حالتي ولادة في نفس الوقت⁽²⁾

على مستوى الطقوس يلاحظ الدارسون أن العطايا التي تقدم في افتتاح الحرث ببلاد الأمازيغ، هي نفسها التي تقدم بمناسبة تسدية النول، ففي سوس (إيسافن) مثلا يتم توزيع المكسرات في المناسبتين، كما يتم توزيع ما يعرف باسم "لبسيس" يوم انتزاع المنسوج ويوم الحصاد. وفي تلوات يتم تقديم منسفة *isggwi* أو سلة *taryalt* للأطفال، وبها بيض ورمال وحيات التين، بمناسبة افتتاح الحرث والنسج معا أيضا⁽³⁾، وبالقبايل تحضر النساجة عشية التسدية غربالا تضع فيه حاجياتها من صوف مغزول وملح ووتدين، والأحزمة التي تستخدم في صنع *les chainettes* (تيسغرا).. ويمثله غربال آخر يهيئ بمناسبة افتتاح الحرث⁽⁴⁾، وهي لقبايل دائما تضع النساجة بعد اختتام تسدية النول بعض قطع الرغيف قرب طرفي المسداة السفلى، ويقابل هذا الإجراء العطية التي توضع على المحراث حين يخط التلم الأول في الحقل خلال عملية الحرث⁽⁵⁾.

وكما ترتبط التسدية بالحرث، يرتبط انتزاع القماش بالحصاد، لذا تقدم في المناسبتين أيضا نفس العطايا كما رأينا بالنسبة لتقديم "لبسيس" في إيسافن، وكما هو الشأن في القبائل، وبالضبط بمنطقة (دراع الميزان) أيضا، حيث تعد ربة البيت في اليوم الذي يقطع فيه النسيج نفس الطبق الذي تعده لبدء الحصاد، أي طبق *abazin* تقسمه مع جيرانها⁽⁶⁾. ونهاية النسيج كالحصاد (نهاية دورة البذور) ترتبط بموت ونهاية طور *cycle*، لذا يتخذ طابعا شبه جنازي⁽⁷⁾، وترافقه طقوس ومحظورات خاصة، ففي هذه اللحظة أي *tukksa n uzeta* يتمتد في سوس بأن من طلق الباب سيصاب بأذى أو مرض *râtt yagh kra*، ومن اقتحمه سيموت *wanna d ikcemn ra ymmet*.

(1) - Semana - pp. 60-64.

(2) - Servier - p. 235.

(3) - Ibidem.

(4) - Makilam - p. 110

(5) - Servier - tradition et civilisation berbères - p. 233.

ومن المؤشرات الأخرى الدالة في القبائل على القرابة بين النسج والحرث، أنه أشاء تسدية نول أو بدء الحرث يمنع إخراج القار أو الجمر، كما يتوجب على المرأة أن تمتنع عن عقد ريشة شعرها أمام النول أو أشاء مراقة زوجها إلى الحقل يوم بدء عملية الحرث.

(6) - Servier - pp. 340-341

(7) - يقال في المغرب بعد الحصاد *immut iger*، وترتبط بالخدمة *tadla* الأخيرة من المنابل في الحقل بعد الحصاد المسماة *tawnza n iger* أو *takyudt n iger* أو *tislit n iger*، طقوس خاصة ترحي بالحداد، والموت، فهي *goundafa* مثلا، إذا قطعها الحاصد يقول *akk ighern rebbi ay iger inu, ad agh isselkern rebbi d win imal*، وهي عبارة للترحم على الميت، ويرى لاوسنت أن الحصاد يتصور كموت لروح الحقل والجوهر التي تستوعب كمحظورات حية مثل النول *azettâ*.

وعملية قطع النسيج يقصى منها الرجال في كل شمال أفريقيا تقريبا، وتتم يدويا من قبل النساجات بدون استعمال أداة حديدية⁽¹⁾، وذلك برشه بالماء في سوس⁽²⁾ والقبائل معا على سبيل الاستسقاء الذي يراد منه طلب الانبعاث للنول، مثلما تؤدي طقوس الاستمطار بعد الحصاد بغية استدعاء مطر السماء للحقل المحصول الذي بات في حالة جفاف عقيم.

ومثلما يتناظر النسيج والزراعة، فإنه يرتبط بقرابة أخرى مع الزواج والإنجاب في الفكر الأمازيغي، ونلمس تجليات هذه القرابة في طقوس ومعتقدات متعددة أيضا، وقد سبقنا الإشارة إلى الاعتقاد القاضي بكون الجمع بين نولين يؤدي إلى زواج الرجل من امرأة ثانية في تلوات، ويمززه حظر تركيب نسجين في غرفة واحدة، أو إجراء تسديتين في نفس اليوم داخل نفس الأسرة بالقبائل، وهو المحظور الذي ينسحب أيضا على زواج شخصين تحت سقف واحد⁽³⁾، الأمر الذي يوحي بالتناظر بين النول azetta والزوجة في البيت، وهو ما تؤكد معاملة النول كما تعامل العروس⁽⁴⁾، إذ تعتمد النساء في القبائل على عقد غطاء الرأس على النول في اللحظة التي يتخلل فيها باب البيت كالعروس⁽⁵⁾.

وفي سوس يقال إن من دخل عليه azetta في بيته سيموت wann f ikcem uzetta ra ymmet، لذا يتم إخراج كل من في البيت، ونفس الشيء ينسحب على العروس، إذ يتم إخلاء البيت قبل ولوجها في imejjad⁽⁶⁾ ونفوسه بلييا. كما أنه بالقبائل حينما تنقل النساجة السداة la chaine إلى بيتها لا تتبعها أية امرأة خوفا من الترميل، وينطبق نفع هذا المحظور على

(1) - بضموس القبائل انظر بورديو p. 410 Sens pratique. وفي سوس تقول النساجات حين يقطعن المنسوج يدويا : nessiaf kwn i uzzal, nessoter awn ad agh tessinfem itemezla لقد جنيناك الحديد، فقنا من النار. فالأدوات الحديدية ترتبط غالبا بالجفاف والمقم والموت، لذا تتلاد في هذا الموقف، ويستأمن عنها بالرش بالماء المتعصب لتحقيق البعث والتجديد، بدليل أن النساء في سوس إذا قطعن المنسوج، فلنهن يحرصن على ترك ثلاثة خيوط في النول، كأنها ستكون منطلق النسيج القادم المتجدد، وكما يتم ترك ثلاث حبات من شمر في المنائل tizelfin أشاء تقطعها لأكلها خضرأ في سوس، وتسمى taghamt نسيب التمل.

(2) - تقول النساء بعد رش النسيج في سوس: سقيتك يا أدوات النسيج في الدنيا، فاسقيني في الآخرة sswighkwn gh ddunit, dallgh aw swan ad yi tessum gh lixert وهي نفس العبارة التي يتم النطق بها في القبائل حسب laouet- chantreaux حيث ذكرت في كتابها p. 79 kabylie: coté femmes أن النساء في القبائل يمدن أن يمدن إلى الحسن المنفذ ayazli كطريقة لرشه برسم الاستسقاء، فيقولن: لقد سقيتك في هذا العالم، فاسقيني في العالم الآخر.

(3) - Makilam - pp. 118-119.

(4) - نظرا لارتباطها بنسق التجديد والخصوبة تحضر أدوات التمنج من مندف، ومعداة، ومخل وغيرها في احتفالات الأعراس لدى الأمازيغ، ففي إبحاحن تحمل العروس من بين أقراها إلى بيت عريسها متلفس iqercalen. وفي آيت باما بسوس وأشاء تخضب العروس ليله الحناء يتم وضع أرجلها على المسداتين ifeggigen، وإذا أرادت النساء الوقوف على العروس أن تسبق إلى ذلك لأن تأخرها في القيام هو فال سيرة ينهن بسوم أحوال السنة فلاحها.

(5) - servier - p. 235.

(6) - في القبائل يستدعي إدخال مسداتين جمدتين إلى البيت لأول مرة أن تضحي المرأة على عتبة البيت بدجاجة وتضرب المسداتين بهما، لأن الداخل الجديد يجب أن يؤدي عنه حياة لدره خطر موت أحد أفراد الأسرة (انظر Makilam p 128).

العروس التي تجتاز عتبة باب بيت الزوجية لأول مرة ذلك أن اتباعها له عواقب سلبية على حياتها الزوجية وخصوبتها⁽¹⁾.

إن النسج يشترك مع الحرث والزواج في كون بدء هذه العمليات ينطلق دائما من فعل خطير يتمثل في ملاقة أو مزاجعة وربط وتوحيد الأضداد، فتلاقي الخيوط وتقاطعها croisement أثناء النسج يعتبر لحظة حاسمة لعملية توحيد الأضداد التي ينتج عنها خلق أرواح، وبالتالي خلق الحياة، فالمرأة تعيد إنتاج المبدأ الكوني لفكر الخلق الدوري وفق دورة التوالد البشري، وتبعا لمعطيات العالم الأرضي، ولذلك يعبر عن عقد القران في الزواج بنفس الفعل الذي يدل على ملاقة وتقاطع الخيوط في النسج بسوس، وهو izzger إذ يقال: izzger i wzetta لاقى الخيوط croiser، ودس خيط اللحمة أفقيا بين خيوط السدى. وizzger tislit : عقد القران على العروس. ويقال في القبائل عن علاقة غرامية ابتدأت: riger uzetta، ويقال عن الرجل إذا اهتض بكارة فتاة، ويفرض عليه عادة الزواج منها: من بدأ نسيجا وجب أن يتمه⁽²⁾.

فالنساجة خلال الإنجاز التقني للنسيج تقرن بين روحي السداة، وذلك بمزاجعة وملاقة الشريطين المريضين للمنسوج deux nappes لتوحيد خيوطهما بخيط اللحمة، وتحاكي بذلك الزواج البشري، فيكون إنجازها خلقا معادلا لإنجاب بشري، لذلك ينظر إلى من بدأت النسج في سوس كما لو رزقت بطفل، تذهب النساء لزيارتها حاملات هدايا zund igh dars ilil warraw, ar as ttawint tukrisin d izuden، والشأن نفسه نجده في القبائل، حيث أنه بمجرد أن تدخل النساجة السداة إلى بيتها، تتقدم إليها النساء بالتهاني والتبريك بنفس الصيغ والتعابير التي تتلفظ بها بمناسبة ميلاد طفل أو بمناسبة زواج⁽³⁾، فرمزية النسج هي نفسها رمزية الأعراس والحرث التي توظف الخصوبة الأبدية من وجهة نظر تعاقبية.

ومما يؤكد العلاقة بين النسج والإنجاب أيضا، أنه في سوس يمنع على المرأة الحامل حضور عملية إقامة السداة tiguruzetta خشية الإجهاض، بينما تنصح المرأة الماقر في تاكموت حسب مصطفى أخميس أن تنام مع مندف (peigne à carde - tasékka) بين

(1) - Makilam - p. 113.

(2) - T. Yacine - Voleurs de feu - pp. 133 - 134.

(3) - Makilam - p. 114.

ساقياها⁽¹⁾، وفي أنزي تحديدا، يعد نسج قطعة صغيرة من صوف بين ساقياها، من الطقوس التي يتعين على العروس أداؤها. وفي القبائل يوضع فوق رأس العروس الجديدة التي يجب أن تنزله، وهي واقفة. والقبالة تنسج بين ساقيا الأم المقبلة future mère منفرجين قطعة صغيرة من النسيج ثم تقطعه وترميه في النار لتتبخربه، فهذا الطقس يؤكد حسب ماكيلام كون النسيج يعتبر بمثابة فعل خلق مماثل للإنجاب الإنساني الذي هو خلق يتم في بطن المرأة كالنسيج⁽²⁾.

إن عملية النسيج إذن هي عملية خلق للحياة، لذلك فالفكر الأمازيغي يوجد بين تطور دورة نسج الصوف (من التسدية إلى انتزاع المنسوج)، ودورة حياة الإنسان عبر الزواج والإنجاب، والدورة الزراعية (دورة حياة الأرض من الحرث على الحصاد)، فالنسيج نفسه له روحه كالحقل، ويتمتع بوجود حي مستقل، وموته المتمثل بقطع المنسوج، وانتزاعه يشكل بدوره ولادة جديدة تبعا لمبدأ التواتر الدوري، وتجدد الميلاد، فالنسيج ينتهي حينما لا يعود بالإمكان ملاقاته ومقاطعة الخيوط croisement de fils، إذ تقطعه النساجة متلفظة بصيغة التبريك التي تتلفظ بها القبالة، وهي تقطع حبل سرة الوليد الجديد، وتردد النساء عقب ذلك "حياة النسيج وصلت إلى نهايتها، لا حياة أفراد العائلة"، وهي صيغة تبين إلى أي حد ترتبط حياة النسيج بحياة الإنسان⁽³⁾. فهي انعكاس لها على كل المستويات، فالنسيج يتصور على أنه يولد، وينمو، ويشيخ، ويموت، ففي سوس (طاطا) يقال عن النسيج إذا اكتملت خيوطه، وكان لا يزال في حاجة إلى إضافة خيوط أخرى: إنه شاخ yusser uzetta.

إن الفكر الأمازيغي يستوعي النسيج كالحقل iger يتم بذره، فينمو زرعه ليفرغ بعد ذلك من منتوجه عبر قطعه في عملية الحصاد، إذ تمة تناسب بين دورة cycle النسيج، ودورة البذور amud-ifsan، ودورة الشخص⁽⁴⁾، ولذا خيوطه تستوعي كالحبوب والبذور وتماهى بصيرورة الولادة والانيمات، وهو ما يشهد عليه اللفظ السوسي المشار إليه أعلاه، ولهذا السبب أيضا يتم في القبائل اختيار يوم واحد لافتتاح الحرث، والاحتفال بهمرس أو تسدية نول، وهو يوم ميلاد الهلال، إذ يعتقد أن الزواج المعقود يكون سعيدا، والنسيج سويا، والسنبال وفيرة في الأثلام مكتفة كالصوف على النول خلال هذه الفترة⁽⁵⁾، فافتتاح النسيج مقترنا بميلاد الهلال يجعله ينمو ويكبر مثلما ينمو الهلال، لكن إذا كان القمر متاقصا décroissant فإن النسيج سيسير في اتجاه التقلص، إن نمو النسيج يرتبط بطاقات القمر، ويتحقق على شاكلة وصورة تطوره.

(1) - M. Akhmis - p. 58.

(2) - idem - p. 127.

(3) - Makilam II p. 126.

(4) - P. Bourdieu - Sens pratique - p. 432.

(5) - J. Servier - Traditions et civilisations berbères - p. 162.



2 - النول والحياة والتجسيد الكوني:

إن هذا التناظر القائم بين الزراعة والنسيج والزواج والولادة المتسائلة كلها داخل نسق الخصوبة والتواتر الدوري، يجد تجسيدا رمزيا له أيضا في الرواية التي دونتها تاسمديت ياسين لميث أصل النسيج، والتي تمزوه إلى محاكاة المطر⁽¹⁾ تزواج السماء والأرض⁽²⁾، فالنسيج من هذا المنطلق يخلق من الصوف عملا ذا بعد كوني، وينتج الحياة بتحقيقه طقوسيا للوحدة الكونية، أي وحدة السماء والأرض في مجملها، ويتأكد ذلك إذا علمنا أنه بالقبائل والأطلس الكبير تسمى المسداة السفلى بمسداة الأرض: ifeggig n temurt في القبائل، و ifeggig n wakal في الأطلس الكبير (تلوات)، بينما تسمى المسداة العليا بمسداة السماء: ifeggig n igenni في القبائل، أو ifeggig n igenna في الأطلس الكبير، وربط المسداتين يعتبر زواجا بين الأرض والسماء مما يشكل ولادة كونية، لذا فهو يمثل رمزيا اتصال الرجل بالمرأة في الزواج مما يفسر تناظره أيضا مع الزواج "فالمسداة السفلى ترمز للمرأة والعليا للرجل، والنسيج نفسه يتم بين السماء والأرض ger igenni d temurt كالفعل الجنسي⁽³⁾.

وبين السماء التي تمثلها المسداة العلوية والأرض التي تمثلها المسداة السفلى⁽⁴⁾ توجد خيوط السداة التي هي بمثابة أرواح لها...فالمسداة ustu-idd واللحمة ulman (fils de trame) تصير حين تتقاطع حيوات timddurin، وهي جمع لكلمة tameddurt التي تعني بالأمازيغية الحياة من فعل idder، فكل خيط يتقاطع مع آخر يمتد بأن له روحه الخاصة⁽⁵⁾. والصوف ذاته يقال عنه في آيت واوذكيت إنه عطية السماء tadütt tega tikki n igenwan، ولا شك أن في ذلك إحالة على إحدى الميثاث التي تفسر

(1) - انظر المقال السابق حول الشبان في الميث الأمازيغي.

(2) - انظر مقالنا السابق حول تسليط أوزان.

(3) T. Yacine - Voleurs de feu - p. 133.

(4) - مما يميز الارتباط بين المسداة السفلى والأرض أنه هي سوس (إيبركاك) مثلا لا تتم التسدية إلا على الأرض مباشرة ar ggaren midden azetta f wakal فلا يتم النول إلا في المكان الذي لا يلاط فيه، إذ ينبغي أن تتصل المسداة ifeggig السفلى بالأرض دون أن يكون بينهما حلال ولو من أسمنته أو رجام أو ما يشبهه.

(5) - Servier - tradition et civilisation berbères - p. 233.

الكون/ الدنيا نول والأيام خيوط ddunit tga uzettâ, gin wussan ifalan

مضى شاء الله قطعها قبل أن تكتمل ass nna yra rebbi bint ur asn kemmeîn

كما تشير إليه الأهازيج التي يتم ترديدها في النسيج بمزاب والتي يرد فيها أن هذا العالم مثل مسددة مكسوة بالسدى، السفلى لابسة رداءها، والعليا عارية، وهما في النهاية تشيخان⁽¹⁾.

إن المرأة تجز في إطار خشبي كتلة من الخيوط، وتتفخ فيها الحياة، لذا فإنها لا تنسج خيوطا بسيطة، بل إنها تنسج الحياة على صورة حياتها هي، وقد أشرنا إلى أن تقاطع اللحمة tilmi وخيوط السدى idd يسمى timeddurin أي الحيات، ففي قبائل زمور وأيت واوذكيت على الأقل، على حد علمي، حين تنهي النساجة التسدية تأخذ خيوط السدى idd فتضربها بأعواد القصب ighanimen التي تسمى أيضا "الروح"⁽²⁾ لتثبت فيها الحياة. فالخيوط ليست انتاجا تقنيا بسيطا، بل هي مقر لأرواح النسيج. و"خيوط السدى ilni"⁽³⁾ يمتلك قيمة رمزية عالية لأنه يمثل الروح في النول. ويأوي قوة كبرى مطقسة ritualisé، فهو يندو هو نفسه حياة.. وفي التصور الديني الأمازيغي الحياة خيط ينسج se deroule⁽⁴⁾، فهو يمثل مصير كل واحد، وانقطاعه يعتبر موتا⁽⁵⁾، ولهذا يعتبر خطيرا جدا أن تقيس به شخصا⁽⁶⁾، ومن الأدعية بالموت على شخص في سوس أن يقال له aybbi rebbi idd nek (ليقطع الله خيط سداك)، كما يقال في الأطلس المتوسط⁽⁷⁾ من الميت ikkes rebbi azettâ nes قطع الله خيوط نسيجه، وانتزع المنسوج، لأن انتزاعه tukksa، يمثل لحظة موت له.

وبما هي ممثلة للحياة، ومقر لأرواح النسيج " فإنه يمنع في القبائل إخراج الخيوط لتزويد بيت آخر بها، إذ يعتقد أنها تحمل أثر روح الشخص الذي اشتغل عليها، لذلك لا تستعمل إلا في النسيج، ودخل الإطار المائلي الذي تم فيه الاشتغال عليها"⁽⁸⁾.

(1) - A.Louanes - Orthologie de la littérature algérienne d'expression amazigh- p. 402.

(2) - مايسمى في أزما بالروح يعرف أيضا باغندج aghendj حسب لاروس في الأطلس المتوسط وهو تقاطع الشرطين المرينيين للتسج Laoust- cours du berbère Marocain- dialectes du Maroc central- p. 284 انظر

(3) - يعرف خيط السدى في الأمازيغية بـ ilni- idd - ustv حسب المناطق. أما الخيط منه فيسمى ighrisen.

(4) - يقال في سوس (أشوكين) الحياة أو العمر خيط ifulu / le 3mer iga ifulu

(5) - في حكاية قبائلية منونة بحروس الشمس من تدوين الراحل مولود معمري في Kabylie de Bordas- Paris- 1980- contes berbères de Kabylie

تمثل حياة جتي يختلف المرائس بشجرة داخل بيضة يستلزمها بطل الحكاية، وحينما يقطعها يموت الجني.

(6) - N. Plantade - la guerre des femmes en Algérie p. 40.

(7) - Miloud Taïfi - Dictionnaire tamazight - français - p. 794.

(8) - Maklem - p. 103.

وفي سوس إذا تم جلب الصوف، وخيط السدى من خارج البيت berra n tegmmi، فإن صاحبة البيت تأخذ طرف idd فتحرقه، وتحرق طرف اللحم ixef n tilmi، وإحراق الأطراف فيها هو قضاء على ما يمكن أن تحمله من خطورة لحياة النول، ولأهل البيت.

وفي القبائل ذكرت ماكيلام أنه ليس هناك أسوأ لدى القبائليين من أن يشعر أحدهم بأن خيطاً من ثوبه ينقصه، إذ يمكن أن يستعمل في السحر والرقى لـ "قطع حياته"، فـ "سحب أو استئصال خيط من ثوب يعادل أخذ جزء من حياة الشخص الذي ارتداه" (1).

فإذا كانت الأيام خيوط gan ussan ifalan كما أوضح البيتان الشعريان السوسيان السابقان، فكل خيط ينتزع من ثوب الشخص يعتبر بمثابة اقتطاع يوم من حياته، وبالتالي التمجيل بموته، ولعل ما يؤكد ذلك حظر خياطة الثوب على شخص حي، وهو يلبسه، إذ يعتقد في سوس أن كل عقدة خيط تنقص من الحياة يوماً.

وعملية انتزاع الخيط لها فعل خاص بالأمازيغية هو issef (2)، وبين هذا الفعل ولفظة ass أي "اليوم" علاقة مباشرة، إذا علمنا أن من المناطق الأمازيغية من تنطقه assf بالفاء في آخره، وتجمعه على ussan. ولا ووست يعتقد أن صيغة assf تعتبر خاصة بلهجة بعض مناطق سوس (3)، غير أن هذه الصيغة تتداول أيضاً في لهجة غدامس بليبيا (assf) وتجمع على assfiwn حسب بيدير حماد زايد الذي اعتبر هذه الصيغة هي الأصل، بحيث أنه في بقية اللهجات إنما تم إدغام الفاء في السين المضعفة (4)، ويميز هذا الافتراض أنه حتى في المناطق التي لاتنطق assf بسوس، تستعمل كلمة "assef an" للدلالة على أول أمس (5).

وإذا ما انطلقنا من هذا المعطى اللغوي، فيمكن الافتراض أن المتخيل الأمازيغي تصور كل يوم بمثابة خيط يستل من نسج الحياة، ولذلك فالمرأة، وهي تنسج وتغزل، فإنها تخلق الحياة، وتتحكم بالتالي في الزمن والمصير، ولهذا السبب يعد أمرًا مشؤوماً أن يتخطى أحد خيوط السدى، أو يعبرها (6) في كل المناطق الأمازيغية التي يمارس فيها النسج، فإذا عبره حيوان من قبيل الدجاج فيعتقد في سوس والقبائل أيضاً أنه سيموت، لذا يجب ذبحه، كما "أن مرور الطفل الرضيع عبر السداة، أو من الفضاء الواقع فوق مسداته العليا، يجعله

(1) - Makilam - p. 158.

(2) - يقال في سوس issef illi أي انتزع الخيط واسطه من القمائل.

(3) - B.Laoust - mots et choses berbères - p. 181.

(4) - Idirhmad zayd - awal d ifoggagen- Revue : izen amazigh - N: 05 - Tizi wazu.

(5) - كلمة assfan مركبة من assef اليوم، و an وهي قرينة إشارية إلى البعد، منها القرينة اللفظية المشيرة للقرب ad.

(6) - يقال في سوس ur ifulki ad tezger azetta. ويحكى في القبائل أن حمارة التجذب إلى طعام ذكته نساء خلف نسجها فمرو رأسه عبر السداة فانتفها، فقامت المرأة المسؤولة بضمه نحو واد فتقتله، لذلك يهبر منذئذ عن أمر لا رجعة عنه : لقد عبر الحمارة النسيج izger ughyul azetta.

عرضة مرض أو حادثة، ويعرقل الإنجاز السريع المأمول للنسيج⁽¹⁾، لأنه يتدخل ويحدث خللا في ثيار الخلق والحياة المتدفق فيه، فينجم عنه العقم أو الموت، كما أن تعطل وعدم اكتمال خيوط النسيج *annegzu n uzettâ* يعتبر نذير شؤم لأنه يوحى بالموت، وانقطاع الحياة، وسوء المصير، وكما يعبر عن النسيج المتعطل لعدم اكتمال خيوطه بعبارة *innegza uzettâ*، يقال في الأطلس المتوسط عن المتوفي قبل الأوان : *nnegwzan as ussan*.

ويعتقد بسوس أنه إذا لم تتصل اللحمة *tilmi* بمثيلتها في النسيج، فتشكل بينهما حيز صغير خال، فيعتقد بأن الأسرة ستفقد أحد أفرادها من الصغار، وإن كان الفراغ كبيرا ستفقد فردا كبيرا⁽²⁾، وفي جبل نفوسة بليبيا يحظر قطع السداة في وجود طفل رضيع لم يبلغ سنة كاملة لأن ذلك يقصر عمره⁽³⁾، وينفس المنطق (التشاؤم والتهيب من لعنة قطع النسيج) نفهم الدعاء بالسوء *imprecation*⁽⁴⁾ في الأطلس المتوسط بمباراة *ad izenngza rebbi azettâ nec* أي أعاق الله نسيجك⁽⁵⁾. وهذا كله يؤكد اقتران حياة النسيج بحياة الحيوان والإنسان، لذلك فإن كل حركة لها أثر على حياته، ونفس الأثر ينعكس تبعا لذلك على حياة الشخص والحيوان.

وكما سبق أن قلنا أن الكلام ينظر إليه كتيار حي لا يجوز قطعه في دراستنا السابقة عن السلطة والكلام والمرأة، فإننا لمسنا أيضا أن الشأن ذاته ينطبق على خيط النسيج، لذا ينظر إلى الكلام *awal*، وبالتالي الحكى لنفس الاعتبارات كما لو أنه خيط، وهذا الأمر يفسر لماذا تضع المرأة خيطا على لسانها في نفوسة أثناء سرد الحكايات⁽⁶⁾، مثلما يضع الشخص قطعة خيط على رأسه مع قليل من الملح في القبائل حين يدخل إلى غرفة يتم فيها انتزاع منسوج، وهي مرحلة رهيبة تقترب بالموت⁽⁷⁾. وهو ما يفسر الاقتران بين الحكى والخيط في بعض الافتتاحيات التي تستهل بها عملية سرد الحكايات بالقبائل، "فإلى غاية يومنا هذا تمرض المرويات الميثية للأدب الشفوي، وتجري كخيط كبة صوف. لذا يجب

(1) - Makilam- p. 120.

(2) - *igh ur tlken tilmi ultmas gh uzettâ, fiat yan imik, ar tlinin is ra ymmet yan gh takat, igh imeqqur ra ymmet wad imeqquren, igh imezzi, ra ymmet wad imezzin.*

(3) - سعاد اسماء أحمد بيرنوسة- ملقوس للعمل والولادة في جبل نفوسة - مقال نشر بموقع تالوات www.tawalt.com الثقافي الليبي.

(4) - في الأبيات الضمرية القديمة التالية بالقبائل يتم التعبير عن سوء الحال والمأقبة بتعطيل النسيج: *amn agh a tijiratin azettâ ime innezza ger ifeggagen iawweq*

(5) - بمعنى أحبط الله عملك أو أهزل مشروعك... انظر معجم ميلود الطائفي ص. 794 *Dictionnaire tamazight - français*

(6) - انظر مقالات الأخت أسيل حول الحكايات الأمازيغية بنفوسة بليبيا منشورة في موقع تالوات المذكور أعلاه.

(7) - Makilam p. 125.

أن تفتتح كل حكاية ضرورة بالصيغة السحرية التالية: لتكن حكايتي جميلة، تجري وتتوالى كخطف طويل (1) (أسارو) (2)، والصيغة بالأمازيغية هي: macahu, rebbi att isselhu, att yeg amzun d asaru ، وهو ما يمكننا من فهم عبارة ttemi nes aya n urd ttemi n ussan inu (تلك نهايتها (أي الحكاية) وليست خاتمة أيامي) التي يختتم بها سرد الحكاية في بعض مناطق سوس.

وهذا الأمر هو ما يفسر أيضا استعمال فعل immut للحديث عن الكلام والخيط معا في الأطلس المتوسط، إذ يقال immut idd بمعنى "مستحيل"، أبداً" إذ يقال مثلاً immut yidd ad yawl لن يتزوج أبداً و immut wawal inger asn أي بينهما جفاء فلا يكلم أحدهما الآخر، أو أنهما اتفقوا على أمر محسوم (3).

والأمر ذاته يفسر لم يتم وضع بضع حبات قمح على لسان حاكمي الميثاق في القبائل بشهادة هروينيوس (4) بدلا من الخيط، فالخيط في التسيج تناظر الحبوب والبذور (5) كما أشرنا، كما تمثل الأيام مما يبرر تعاوضها.

3 - رمزية الكبات الصوفية tikurin n idd وميث أصل الليل والنهار:

يقال في الأطلس المتوسط للتعبير عن حار في أمره، وفقد زمام مصيره : yucka yas izzd أي ضاع منه مغزله، فالمرأة الأمازيغية على منوال المويرات Moires الميطولوجيا اليونانية (6)، وهي تقوم بالغزل filage، والنسج، بتقنيات إنتاجه الدورية والدائرية، وحركة المغزل - تاروكا وإيزضي- (fuseau- quenouille) في عملية غزل الصوف، وفتله، وصنع الخيوط منه، وحركة أيادي النساء، وهن يقمن بلفها، ومدها، وفتلها، وتمريها بين أيديهن وأقدامهن يمينا وشمالا، وصنع كبات من الصوف مختلفة الألوان منها، كل ذلك يجعل من هذه الأدوات والأشياء (خيوط، كبات صوف (تيكورين ن- إيد)، (المغزل/ إيزضي...) رموزا للمصير وكل ما يتحكم في أقدارنا ويوجه حياتنا، وقد تحدث

(1) - يسمى الخيط المطول بالقبائل بأسارو، وهو الاسم الذي يطلق على جدول الماء بسوس.

(2) - ibidem p. 146.

(3) - Miloud Teifi - dictionnaire tamazight - francais - p. 428

(4) - Frobenius - Conte kabyle - p. 21.

(5) - ربما لنفص السبب يهتم في الأرواس بالجذر السرد الحكاية بصيغة ttemi nes aya n urd ttemi n ussan inu، انتهت حكايتي ولم ينفص القمح والشعير. وفي أيت سمروشن. teqda thajt im, ur qdant temzin d irden.

(6) - المويرات الثلاث هي رباب القدر في الميثولوجيا اليونانية، تطابقها les parques في الميثولوجيا الرومانية، وهي ثلاث إلهات تختلف اختصاصاتها لكنها تكامل، وهي Clotho التي تنزل خيط الحياة البشرية، و Lachesis التي تقدر في طوله، ويسند لكل إنسان قدره، و Atropos التي تقطع الخيط الذي بلغ نهايته، وتعد قرارات المويرات قرارات لا رجعة فيها، لا يمكن حتى للآلهة تغييرها.

Dermenghem من حالة امرأة تقية يوحد ضريحها بمنطقة أمشاش التي لا تزال أمازيغوفونية بشهادة N.Plantade بالبلدية بالجزائر، وتسمى باسم lalla imma tiffelleut ، والتي يتم تقديمها بشكل يجعلها شبيهة بإحدى رياض (les Parques) اللواتي ينسجن الحياة البشرية في الميثولوجيا الرومانية، هذه المرأة رفضت الزواج ففرت على شكل حمامة إلى جبل، ومن هناك كانت تتحكم في حياة الناس بواسطة الغزل " en filant " فقد دأبت على أن تغزل بالمغزل ودولابه على وشيعة bobine تبدو في ظاهرها فارغة، فتغزل وتقتل وتلف المصائر والقلوب" (1).

إن هذه العمليات المختلفة التي تقوم بها المرأة من غزل، وفتل، وإعداد للخيوط وغيرها، قد طبعت بعمق مخيال الأمازيغ في المجتمع التقليدي، وتركت بصماتها في ميثولوجيا ورصيده الحكائي، خصوصا منها ميثم كبة الصوف pelote de laine . وكبات الخيوط هي لفيفة من خيوط الصوف المغزولة بأنامل شخص، أو كائن، أو مبدأ، وتتميز بكرويتها، وبشكلها الدائري، وقدرتها على التدحرج، وهي قابلة للانفكاك والانسباط كما هي قابلة لللف من جديد، فالكبة كما سبقت الإشارة، وهي منتج للنسيج، هي رمز للزمن والمصير، وقد قال شاعر سوسي قديم معبرا عن هذه الرمزية:

kkigh amd a ddunit ixef nem ula ttêrf nem
a takurt n yidd igh ijla ixef nes i yan
yuwt iss aghulid, ixef na ran ighwit

ففي هذه الأبيات تشبيه قياسي واضح بين الكون(الدنيا) والحياة والزمن والمصير(معبر عنها ب"تُونيت" وهو لفظ متعدد الدلالة) المحير للشاعر، وكبة الخيوط التي ترمز إليها، والتي يمثل فيها الحيرة بفقدان أطراف خيطها، بحيث ينصح بضرب صخرة بها، والإمسك أثناء انحلالها بأي خيط منها وكيفما اتفق.

على مستوى اللون تكون كبة الصوف في المرويات الأمازيغية إما بيضاء وإما سوداء، ولكل حقل لوني منهما إحياءاته الرمزية، وحمولته الأونطولوجية :

ففي ميث أصل الليل والنهار الذي أورده Probenius : " أن أحد الأشخاص قديما مات وترك ابنين، ولم يخلف لهما لا أرضا يحرثانها ولا علمهما حرفة يكسبان منها رزقا، فعاشا أربع سنوات من البؤس قبل أن يلتقيا شخصا أو ملاكا حسب الروايات، عبرا له عن أمانيهما، فكلف الخالق الأكبر منهما سنا ب"عمل النهار"، والأصغر ب"عمل الليل"، فمضى الأخوان في طريقهما، يتقدم الأصغر الأكثر شجاعة أخاه الأكثر حكمة وحذرا منه، ولما

(1) - R. Dermenghem - le culte des saints dans l'islam maghrôbin - p. 53.

بلغا غابة بحلول الظلام، سقطت كبة من خيوط الصوف الأسود بينهما وبدأت تتراقص هنا وهناك، وتتقدم محوَّمة نحو الأصفر، فسقطت في حضنه، فارتعب فسقط مغشيا عليه، ولما استعاد وعيه، شرع في عمله يحل كبة الصوف السوداء، ويبسط خيوطها، بينما أخوه يراقبه دون أن يحرك ساكنا، ولما دنت نهاية الليل، وقبيل الفجر سقطت كبة من خيوط الصوف البيضاء أمامه حيث كان قاعدا في سكون، وبدأت بدورها تتراقص حوله، فأمسك بها، وطلق بدوره يعمل في بسط وحل الخيوط، وكان النور يشرق تدريجيا، وببطء كلما تقدم في حل الكبة البيضاء، أما الأصفر فكان يكل شيئا فشيئا إلى أن توقف عن حل الكبة السوداء، فأنتهى الليل، ونام، وأثناء نومه، كان أخوه الأكبر في أوج نشاطه، وكلما تقدم عمله كلما طلع النهار وكان أكثر إشراقا. منذ ذلك الحين والأخوان يتجزان عملهما بالتناوب والتعاقب، أحدهما ليلا، والآخر نهارا، وهكذا خلقا الليل والنهار.

بعد سبع سنوات (أو سبعين حسب رواية أخرى) تناهى إليهما صوت من السماء يبلغهما رضا الخالق، وأن عملهما المقبل سيبدأ باختيار، إذ سيعملهما مطر مدرار، ويلقي بهما في اليابسة، حيث توجه الأكبر باتجاه اليمين، فصار زاهدا متعبدا اختار الاختلاء بنفسه للتأمل، ومضى الأصفر باتجاه اليسار ليصل إلى حاضرة تصارع منذ سنين الغيلان الذين أبادوا كل رجالها، ولم يتبق من سكانها إلا النساء، ولما تبين الفتى أمر المدينة، وعلم أن شبيخا حكيما كان يسكنها قد هجرها أيضا، قرر المضي في طلبه، حيث تمكن من إعادته إلى الحاضرة، إذ فور عودته بدأ النبات ينمو، ويزهر، والحيوانات تلد، والنساء يحبلن.

في اليوم الموالي صارح الفتى الغيلان، فقتل عددا كبيرا منها، ودلته ابنة الغول على الطريق المؤدي إلى الطبقة السفلى (السابعة تحت الأرض) حيث يسكن ملك الغيلان agellid n iriliwn، وحيث تم سجن رجال المدينة فحررهم، وأنصرف تاركا المدينة تفرق في مباحجها بعد أن استخلف عليها الشيخ الحكيم، وفي طريق عودته رأى غصن شجرة أخضر، فأدرك أن أخاه لا يزال على قيد الحياة، فسلك اتجاه اليمين ليلتحق به، ويعودا معا، ويتزوجا، فيصير الأكبر ملك الصباح agellid n tafat ويصير الأصفر ملك المساء " agellid n temeddit⁽¹⁾.

يتواتر ميثم الكبة الصوفية السوداء والبيضاء إضافة إلى الميث المسرود في حكايات أمازيغية كثيرة، سواء لدى أمازيغ المغرب، أو بالجزائر، وتتسائل جميعها في حملتها، ودلالاتها الرمزية، وأنساقها، أو بنيتها العميقة :

(1) - Probenios - Contes Inbyles - pp. 94 - 96.

1 - ففي حكاية⁽¹⁾ من حكايات الجنوب الشرقي، وهي «tirbatin n umazin» منح أبوان ابنتيهما كبنتين من صوف: كبة بيضاء للذكاة، وسوداء للبهاء، وكلفاهما بأن تدأبا بفلسهما في النهر حتى تسود البيضاء، وتبيض السوداء، بنية شغلها في انتظار عودتهما من السفر، فظلتا منشغلتين بالفسل إلى أن أشرقت الشمس على المغيب، فتقطعت الذكاة إلى حل يكفيهما مشقة العناء المبث الذي تبدلانه، وهو تبادل الكرتين، بحيث أخذت البهاء الكبة البيضاء، وأخذت الذكاة الكرة السوداء، فعادت إلى البيت، غير أنهما لم يجدا غير كليهما "قاوهاو"، لأن الأبوين تأخرا في السفر، لذا انتهزت السعلاة "تارير" الفرصة في سبيل الفتك بهما، غير أن الكلب "قاوهاو" منعها أول الأمر من ذلك، لكن البهاء قتلته لانزعاجها منه، ومسحت قطرة دمه التي علقت بالمرأة، فهيات الظروف المواتية للسعلاة التي انزاحت أمامها كل المراقيل، فدلقت إلى البيت، وأعدت الكسكس لهما، وترقبت فرصة خلودهما للراحة، غير أن الذكاة تنبهت لخطلتها، فأهملتها حتى غفت، فأيقظت أختها الساذجة، وفرتا من البيت بعد أن حملتا الكبنتين، وواصلتا العدو هاربتين حتى أشرقت الشمس، فكلت الساذجة، ولحقت بها السعلاة التي افترستها، أما الذكاة فواجهتها، وانتصرت عليها، وتمكنت في النهاية من الزواج من أمير قدم ليورد فرسه من نهر لجأت إليه.

2- وفي حكاية⁽²⁾ tawayya d tekurin n idd تسافر فتاة ووصيفتها في رحلة للالتحاق بأخويها اللذين ذهبا في رحلة انتجاعية، فتنتهز الوصيفة فرصة نزول سيدهما من مطيتها للارتواء من منبع لتستل كبنتين من خيوط الصوف tikurin n idd كانتا بحوزتها فغمستهما في الماء، وضربت سيدهما بالكبة السوداء منهما، فاسود لونهما، وضربت نفسها بالبيضاء منهما فأبيضت بشرته، وهكذا التبس أمرهما على الأخوين اللذين عاملا أختهما كأمة، وانخدعوا بمظهر الأمة الحقيقية، فعاملوها على أنها أختهما، غير أن الحكاية انتهت بانكساف الخديعة، وإجبار الوصيفة على إعادة الأمور إلى نصابها، إذ عمدت إلى غمس الكبنتين من جديد في الماء، لتضرب نفسها بالسوداء، فتستعيد هويتها الأصلية، وتضرب سيدها بالبيضاء فتعود إلى حالتها الأولى وتستعيد بياضها، وعوقبت الوصيفة المخادعة بالتكيل بها، وتمزيق بدنها⁽³⁾.

(1) - Ag wawlikaz - Contes berbères - pp. 71- 75.

(2) - Laoui - Contes berbères du Maroc - textes berbères du groupe : beraber - chleuh -p. 99.

(3) - هذه الحكاية رواية أخرى للحكاية القبايلية المعروفة باسم aâqqa issawalen الحبة الناطقة، وقد عرّنت بها ملوس عمروش مجموعتها الحكايات القبايلية le grain magique.

3- أما حكاية *talulut tugi mas* المحكية بإيجاحان وإيداو تان، فتفيد أن أما كانت تمار من جمال ابنتها الفائق، فأجبرت الأب على التخلص منها بقتلها، لكن عاطفة الأب منعت من تنفيذ ذلك، فارتأتى ترحيلها بعيداً عن البيت، وتركها بمفردها في الغابة، وفوق صخرة *asulil* حيث تسكن سملاة *ntitaghws* مع أطفالها، فكانت الفتاة تتربح فرصة غياب السملاة لتعتني بأطفالها، وتطعمهم، وتختفي بعدها، فتجد السملاة صغارها كلما عادت، وقد شبوا، فيبادرونها بالقول: *tuf jijji n lalla winm a yna* "لحم لالاً أفضل من لحم يا أمي"، فتستغرب لهذا الأمر، وتعد من يطعم أبناءها بالامان، مما شجع الفتاة على الظهور، لكن عودة الغول يؤزم الوضع، إذ يشتم رائحتها فتضطر السملاة لإيهامه بأنها الرائحة الناجمة عن طحنها وعصرها ثمار أركان *tenna yas : zemigh argan* ثم تقود الفتاة لتساعدها على الفرار، وتمنعها كبتين من خيوط الصوف *snat tekurin n idd*، إحداهما بيضاء والأخرى سوداء، وأمرتها بأن ترميها في مفترق الطرق *ger igharasan*، وتتعب المسار الذي تتخذه الكبة البيضاء.

وبالفعل حين بلغت الفتاة المفترق رمت بالكبتين، فانهرفت البيضاء نحو اليمين، والسوداء نحو اليسار، فاقتقت أثر البيضاء إلى أن وصلت إلى جذع شجرة قرب مرج ترعى فيه إبل الملك، فاتخذته مسكناً. وتنتهي الأحداث بنفس نهاية الحكاية السابقة، أي اكتشاف الملك أمر الفتاة بعد أن شغله هزال نوقه بسبب تأثرها بدموع الفتاة التي تردد على مسمعها كل مرة: *ma jjin a tirāmin azzar tugi mas* " (أي منكن أيتها النوق رأت من قبل شعراً رفضته أمه؟)، حيث انبهر بجمالها، ووضع لها طبقين من الطعام: أحدهما مالح والأخر تفه (غير مالح)، وذلك ليتأكد مما إذا كانت جنية أم آدمية، ولما جفلت من الطعام التفه، أمسك بها وقرر الزواج منها..

4 - وفي حكاية *sin igigilen* (اليتيمان)⁽¹⁾ يموت أبوهما فيذهبان ليعيما عند عمهما، ولما آن عيد الأضحى، رفض منحهما أضحية العيد *tafaska*، فرأيا أمهما في المنام تقول لهما: اغزلا كرتين من الصوف، إحداهما سوداء، والأخرى بيضاء، وارميا بهما في مفترق الطرق، واتبعوا البيضاء حتى بيت الوحوش، وقولا: " افتحي، افتحي يا كوزيبران"⁽²⁾ وهكذا كان فعلاً، إذ دخلت الفتاة منهما، ووجدت بداخل البيت كنزاً.

(1) E. Laoust - Etude du dialecte berbère des Ntifa - 2eme partie- pp. 411-412.

(2) - قالت الأم في المنام بالأمازيغية: *Ilem at snat tkurin, yat tabexxant, d yat tamilla, ar nger igharasan, tegmint, dinnag awa tekka tamellali, tekkmol, tesudom ar yat tegmmi, ilan gis loh"e, tekccmm tūnin as: rzēm, rzēm a kozibran .*

5 - وفي حكاية أخرى تعتبر متنوعة من أنواع الأخوين المعروفة جدا بسوس، وهي أجملها وأقدمها حسب لاووست، أي حكاية "مغامرة الأخوين اللذين أضلها أبوهما في غابة" والتي نشرها Derochemonteix في le journal asiatique (1889)، في هذه المتنوعة يقضي الطفلان ليلتهما الأولى جاثمين على شجرة، ويظهر الأشعة الأولى للنهار يلمحان رجلا يطلبان منه أن يدهما على الطريق، فدهما على درب، وأعطاهما كبتين من خيوط الصوف، إحداهما بيضاء، والأخرى سوداء، مشيرا عليهما بأن يقذاهما في الهواء حينما يصلان إلى مفترق طرق، فيسير في الاتجاه الذي انحرفت إليه الكبة البيضاء، وفي الطريق أخذ الطفل يلهو بالكبتين ويحلها ويخلط خيوطهما، بحيث ضل السبيل لما ألقيا بهما في مفترق الطرق، وسارا في طريق قادهما إلى كوخ يسكنه غول (1).

6 - وفي حكايات القبائل نجد حكاية mhemmed mmis n taklit (2) بن الأمة وإخوانه الستة، وهي حكاية مطولة غنية بالمغامرات، يمر فيها محمد أثناء رحلته مع إخوته الستة بحثا عن البنات السبع لملك يسكن بلدا بعيدا، على كائنين أحدهما يقزل جبلا من الشعر الأسود yiwn itellem amrar aberkan، والآخر جبلا من الشعر الأبيض wayed ittellem amrar amellal وعن طواعية يرفعان النها ssalayn ass ويسدان الليل sseghlayn fd حسب رغبتهما، وطلب منهما إطالة الليل حتى يتمكن من بلوغ مكان في الغابة لاحت له فيه نار (وكان أهله من الفيلان) قبل أن يستيقظ إخوته الذين تركهم نائمين.

ونظرا لجراحة وقوة محمد، فقد تمكن من قتل غولة ذات سبعة رؤوس teryl m sēbāa iqurray، وأريمين غولا آخرين كانوا يتأهبون لسبي الأميرات السبع من قصر السلطان، ولما كان الليل لا يزال مستمرا، فقد كان إخوته لا يزالون نائمين أيضا حين عودته، فاضطر إلى الذهاب إلى المكلفين بقتل الحيلين، وطلب منهما إيقاف الليل ليرتفع النهار، حتى يتمكن من إيقاف إخوته، أما السلطان فاعترفا منه بالجميل بعد أن أطلع على سر دماء الأغوال التي غمرت المدينة، قرر تزويج الأميرات للإخوان السبعة، فأختار الصنري منهن لمحمد، وفي طريق العودة هبط هذا الأخير إلى بئر لإرواء رفاقه والدواب التي كادت تموت عطشا رغم اعتراض زوجته التي حذرته من قطع إخوانه لحبل الصعود، وهو ما تم فعلا، ومنحته خاتمتها السحري بعد أن أخبرته بأن كبشا أبيض يمكن أن يقوده إلى العالم العلوي ikerri amellal ak issufegh ar ddunit، وأن آخر أسود سيقوده إلى العالم التحتااضي aberkan akk idegger ar ddaw temurt، لكن محمدا يمسك بالكبش الأسود، فيرميه تحت الأرض، حيث وجد بيتا تسكنه عجوز وحيدة تستدر حليبا أسود من معزها

(1) - E.Laoust - Contes berbères du maroc - p. 130.

(2) - Moullieras - Contes et légendes berbères de la grande kabylie- tome I- pp. 1-18.

tezzeg ayfki d aberkan التي لا تأكل إلا الجمر tigrin. وبعد مدة قضاها في رعي ماشيتها، سمع الطيور تدله على كيفية الصعود من عالمه السفلي، وذلك بذبح كبش، والركوب على ظهر نسر من النسور التي ستتحط igider على الجيفة لانتهاهما فتقوده إلى عالم البشر. وبالفعل فقد تم ذلك، لكن على غرار النسر في حكاية "حمونامير" السوسية، فقد اشترط عليه أحد هذه النسور التي أطعمها لحمله، إعداد سبعة شرائح من اللحم يقدمها له كلما طلب منه ذلك، لكن إحداها تسقط فيقتطعها من ساقه، غير أن النسر igider يفتن لمولحتها فينبه محمد لذلك⁽¹⁾. وبقية الحكاية الطويلة لا تهمنا.

هذه الحكايات الأمازيغية كلها تبدو وكأنها مجرد منوعات مختلفة لميث أصل الليل والنهار، وربما عدت امتدادات محورة لها، والحكايات كما يرى عدد من الباحثين والمتخصصين مجرد بقايا ميث في طريقه إلى الانحدار، أو موروثات باقية من الأساطير القديمة.

وتتفق كل النماذج المدروسة من الأساطير والحكايات على ثنائية (كبة الخيوط البيضاء/ الكبة الخيوط السوداء) وتربط كل كبة منهما بمصير خاص، وبطل مخالف، يتنافس مآله مع أخيه وقرينه، وهكذا نخلص من خلال تعمقنا واستقرائنا لاستنباطات كل كبة من كبتى الحكايات، والميثاث المعتمدة إلى الجدول التالي:

النص	الكبة البيضاء	الكبة السوداء
ميث أصل الليل والنهار	الأخ الأكبر - عمل النهار - اليمين الخلو للتميد	الأخ الأصغر - عمل الليل - اليسار ملاقات الأهل
الحكاية 1	أخت ذكية، وديمة - نجاة وسعادة- حياة.	أخت بليدة، قاسية - هلاك - موت.
الحكاية 2	سيدة - امتطاء - راحة - خير- سعادة - حياة.	أمة - السير على الأقدام - شقاء- شر- موت.
الحكاية 3	يمين - خلاص وسعادة- حياة - انس/ طعام مالح.	يسار- ضياع - موت- جن/ طعام غير مالح.
الحكاية 4	المثور على الكثر - السعادة والثروة	*****
الحكاية 6	حبل أبيض- النهار- كبش أبيض- عالم علوي- بشر- خير	حبل أسود- الليل- كبش أسود- عالم سفلي- حيوانات جن- شر.

(1) - تبدو هذه الحكاية كما لو أنها تماكس اتجاه حكاية حمونامير السوسية، فهنا ينزل محمد ابن الأمة إلى الأرض السفلى ليلتحق بمجوز وحيدة تاركا زوجته الشابة، بينما أونامير يلحق بالسماء السابعة ليلتحق بزوجه الشابة تانيرت تاركا أمه المجوز وحيدة على الأرض، فيما تتفقان في كيفية الالتحاق بالعالم المرغوب (الأرض بالنسبة لمحمد، السماء بالنسبة لأونامير)، بالركوب على متن النسر وهو igider في الحكايتين وتزويده بشرائح من اللحم عند بلوغ كل طبقة، وسقوط الأخيرة منها، فيضطران لاقطاعها من جسديهما (الساق بالنسبة لمحمد، والذراع بالنسبة لأونامير)، وتطعن النسر لطمعها غير المادي (المالح) فهدهما باستماتهما لولا عطفه واعتراهه بالفضل.

تتميز هذه الحكايات بكونها تتضمن تحولات، وحركة تناوبية وتعاقبية، وتبادلا للوضعيات بين أبطالها، فإضافة إلى تعاقب الليل والنهار باستمرار في الميث المسرود والحكاية 6، هناك تبادل للكبات الصوفية الذي تم مع بدء مغيب الشمس في الحكاية الثانية، وهو رمز لهذا التعاقب والتناوب الزمني وما يرتبط به، حيث تأخذ الذكية الكبة السوداء بحلول الليل، وتأخذ البلهاء الكبة البيضاء، وفي الحكاية الثالثة تتحول السيدة إلى أمة بواسطة الكبة السوداء، والأمة إلى سيدة بواسطة الكبة البيضاء، وتعود الأوضاع إلى حالها، وتستعيد كل واحدة حالتها الطبيعية بواسطة تبادل الكبات المستعملة، وفي هذا رمز للأطوار والحركة الدورية المتناوبة للزمن. أما في الحكاية 3 فإن مفترق الطرق ger igharasen يعتبر رمزا كونيا "يشكل مركزا للعالم بالنسبة للذي يتموقع.. إنه موضع يحفز على التوقف والتفكير، وممر من عالم إلى آخر، من حياة إلى أخرى، من الحياة إلى الموت"⁽¹⁾، فمفترق الطرق carrefour يشكل نقطة اللقاء مع المصير، فيه يتحدد القدر وعاقبة المرء⁽²⁾.. وكيفما كانت الحضارات فإن مفترق الطرق يعتبر وصولا إلى المجهول.. حيث يفترض أن تتخذ وجهة جديدة وحاسمة، لذا فإن بلوغه يتطلب لحظة تأمل وانتظار قبل مواصلة المسير، فهو ليس نهاية وإنما دعوة للسير إلى ما وراء ذلك، فيه لا نجد إلا ذواتنا أمام سبل واختبارات ومسيرات مفتوحة، لذا فهو يحمل الأمل لأنه يمنحنا فرصة جديدة لاختيار الطريق الأفضل غير أن السبيل الذي تختاره مصيري لا رجعة فيه⁽³⁾.

فهذا الرمز، أي مفترق الطرق يدعم ويكمل إذن رمزية الكبتين المرتبطتين بالمصير والاختيارات الحتمية، فهو يؤسس انطلاقة جديدة في الحياة وفق رهانات جديدة.

إن هذه النصوص تهل ولا شك من ميثولوجيا قديمة جدا لها نظائرها في العالم المتوسطي، وإذا قورنت بنصوص الميثولوجيات الكلاسيكية الكبرى اليونانية والرومانية مثلا فيما يتعلق منها فقط بنسج القدر والمصير كالمويرات moires لدى اليونان وparques لدى الرومان، فإننا سنلمس تقاربا واضحا في الرمزية بينها، ولا غرو فالثقافة الأمازيغية ثقافة متوسطية قديمة، تلاقت مع حضارات المنطقة في الحوض المتوسطي، وأغشت بها، وأغنتها وتفاعلت معها، دون أن يفقدها ذلك التلاقح ميزاتها، وهو ما أكده Servier حين أقر بأصالة الحضارة الأمازيغية، وخصوصيتها، إذ ليست في نظره مجرد تقييش واستجماع للمعتقدات والأشياء المتنافرة⁽⁴⁾.

(1) - Dictionnaire des symboles - p. 172.

(2) - في مفترق الطرق صارع أوديب أباه وقتله لتبدأ تراجيديته في الأسطورة اليونانية المعروفة.

(3) - Dictionnaire des symboles - p. 175.

(4) - J. Servier - Traditions et civilisations berbères - p. 465.

ومما يثيرنا أيضا في هذه الحكايات التقاؤها في كون أبطالها جميعا قاموا برحلات ومسيرات حددت مصائرهم رغم اختلاف دوافع وأهداف كل رحلة على حدة، فالرحلة أو السفر يعتبر انتقالا، والانتقال حركة في المكان، والانتقال في المكان هو أيضا انتقال في الزمان، والاستمرار في نسج الحياة، وهذا الانتقال تتحدد عاقبته وفق الكبات التي ترمز للمصير لذلك تعضد رمزية النسيج والدورة الزمنية، فهي شبيهة بالحركة المكوكة في عملية النسيج، ذلك لأن رمزية النسيج وغزل الصوف المرتبطة بالتواتر الدوري، ونسق الأطوار تتناقض مع الثبات وانعدام الحركة.

وفي الحكاية القبايلية *mmis n taklit* نثر على بدائل لكبتي الصوف: الحبلان الأسود والأبيض اللذان يقتل خيوطهما الأخوان للسهر على تعاقب الليل والنهار، وفي ذلك إحالة على الميث المفسر لهما، والكيشان الأبيض والأسود اللذان يرمزان للعالمين السفلي والعلوي، والبديل الأول يجد تبريره في كون الغزل والقتل والبرم التي يلتقي فيها كل من الحبل والكبة.

إن استقراء الحكايات المستشهد بها كما وضع الجدول، قد أفرز لنا مجموعة من الأزواج الطباقية والأضداد التي تشكل رؤية للعالم تنبني على هذه الثنائيات التقابلية كما سبق أن شرحنا في مقالنا حول تامغرا ووشن، ويرتبط كل قطب من هذه الأضداد بكبة من الكبتين البيضاء والسوداء، ذلك " أن النسيج ذو وظيفة رمزية قوية باعتباره ينتج الحياة، وذلك بتحقيقه الوحدة الكونية طقوسيا (منطقيا)، وهكذا يحيلنا فيما يبدو على اتحاد الأضداد المفصولة، ويساهم في جعل الثنائية وحدة: فالكون *cosmos* كتقسيم الصوف إلى ألوان وكبات قد قسم الزمن الذي كان موحدًا. فالكرة الأولى التي تم حلها (في الميث) كانت سوداء، رمز الليل، بينما الثانية كانت بيضاء رمز النهار، ف رؤية العالم قد تطورت إذن من الأبسط إلى الأكثر تعقيدا، من الأشد عتمة إلى الأكثر نورا" (1).

والكبة البيضاء أو البياض يختزل الحياة في تضادها مع الموت، ويحيل على الجوانب الإيجابية من الوجود والكون (النور، النهار، الخير، الطهر، الخصوبة، الخضار، الزواج، الأعلى والعالم العلوي (فوق الأرض أو السماء)، المجتمع، الإنسان، اليمين، السعد...) بينما تحيل الكبة السوداء على الموت والجانب السلبي من الوجود (الظلام، الليل، الشر، الدنس، العقم، الجفاف، الأسفل والعالم السفلي التحتأرضي، الطبيعة المتوحشة، اليسار، الجن والأغوال والوحوش، الشؤم...)، ولما كان السواد رمزا للشؤم والدنس (2)، فإن اللون الأسود

(1) - T.Yacine - *Volens de feu* - p. 135.

(2) - هذا الأمر هو الذي يفسر لماذا تصود النساء القصور بالسحام فتضعها في أعالي البيوت لدرء المخاطر والشؤم، أو ترمي بالشفقات المسودة بالسحام *izgwyaw ikwlin* على السطوح.

في الأمازيغية يستعاض عنه بتوريات euphémismes مختلفة محل مقابله الأصلي، وكلما استهلك أحدها تم اللجوء إلى آخر، وهذا الأمر هو الذي يفسر تعدد مقابلات الأسود noir بالأمازيغية، فإذا كان الأمازيغ يعبرون عن فكرة البياض بجذر واحد هو mlul، فيكون الأبيض هو umlil أو amllal، فإن الأسود يقابله عدد كبير نسبيا من الألفاظ، مثل: amaccy- asettaf-idfli-aberkan-aberran-ahébcen⁽¹⁾aghuggal-asggan-abexxan-ungal-akwal ولذا ليس مستبعدا أن يكون ذلك تفسيرا للتقارب بين لفظ illas أي أظلم، و illes بمعنى نجس ودنس.

إن الكبتين في الحكايات إذن تختزلان الشائيات الطباقية في التصور الكوسمولوجي الأمازيغي، وتتطويان على رؤية للعالم ككيانات متعارضة بين عالم ظلامي سفلي ليلي شراني، وعالم نوراني علوي نهاري خير مرتبط بالحياة والخصوبة، بين مبدأ البياض والنور وما يقترن بهم من حياة وخضرة، ومبدأ السواد والظلام وما يستتبعه من جفاف وموت، في إطار جدلي تعاقبي، توفيق وتآلفي، وعلى محوريهما تتوزع مصائر الناس، وتتراوح ويعتبر التداخل بينهما مدعاة للخطر والهلاك، وهو ما عبرت عنه الحكاية - 6 - باختلاط خيوط الكبتين البيضاء والسوداء، وتشابكهما الذي انتهى ببطل الحكاية إلى الضلال والوقوع في شرك الغول، وهذه الرمزية (المصير والحياة والقدر وتعاقب الأدوار) هي التي تجعل الكبة الصوفية تؤدي في الحكايات نفس الوظيفة التي تؤديها الشجرة في مفترق الطرق، والتي إذا اخضرت وكانت نضرة كان ذلك علامة على حياة البطل، وإذا ذبلت وجفت كان ذلك مؤشرا على موته، وهو ما وظف في ميث أصل الليل والنهار نفسه، وفي حكايات أمازيغية عديدة مثل حكاية "بوسا يمزأغ" ذو الأذان السبعة التي سبقت الإشارة إليها في مقالنا حول الثعبان، فالتقاء كبة الصوف التي قد تكون ببيضاء أو سوداء مع الشجرة التي قد تكون خضراء أو جافة يعزز التناظر القائم كما رأينا في المخيال الأمازيغي بين النسيج ممثلا هنا بالكبة، والزراعة أو الحياة النباتية ممثلة هنا بالشجرة التي ترمز لتجدد الحياة وتعاقب الاطوار، فهما معا يندرجان في نسق التواتر الدوري، ويبدو أن J.Servier قد أصاب حين قال أن ألغازا كثيرة للعالم القديم، وكوسموغونيات عديدة تتكشف على ضوء التقارب الذي يقيمه فلاحو المغرب الكبير بين النسيج والحراث⁽²⁾، فالطقوس المختلفة المرتبطة بالنسيج، وتناظره مع أنشطة الحراث والزواج وغيرها، كلها توضح وحدانية unicité الحياة ،

(1) - انظر مقالا حول التوريات ومحظورات اللغة في الأمازيغية للمستمزغ E. Destaing-interdiction de vocabulaire en berbère -pp.177-277 .

(2) - J.Servier- Traditions et civilisations berbères - pp. 465-466.

في كل الملكوت الأرضي بعالمه الإنساني، أو النباتي، أو المعدني، أو الحيواني في تصورات الأمازيغ، وزيما في تصورات شعوب أخرى في الحوض المتوسطي، وانطلاقا من هذه الرؤية الوحدية والكلية للحياة يمكن تلخيص البنية الفكرية التي تتفرع عنه، والمتمثلة في أن هناك وحدة أفقية بين أطوار حياة مختلف عوالم الملكوت الأرضي تبعد كلها إنتاج التوالد البشري وبكيفية متعاقبة، وأن الشكل التمثيلي لهذه البنية ينبغي أن يكون حلزونيا spirale، إذ لن يكون دائرة إلا إذا أمكن العودة إلى نفس النقطة في الزمن، والحال أن كل دورة في بعدها الزمكاني تصير حلزونية، ولهذا لا يوجد في الزمان سيروية يمكن أن تتكرر، وفي هذه البنية لا يتعارض بعد الموت مع الحياة⁽¹⁾، بما أنه ليس إلا معبرا ينتج الميلاد على مستوى آخر.

والشكل اللولبي spirale هو نفسه الخيط الذي يلف حول محور خشبي لغزل الصوف، فلفه ويسطه اللذان يرمزان في التقائهما إلى سحر خلق الكون هما المبدآن اللذان تستعملهما الساحرة، وهو ما يفسر سحر lalla tiflent للقلوب، وتحكمها في الناس عبر عملية الرदन والقتل بمغزلها كما أشرنا، ولذا فإن الكبة الصوفية المغزولة تعد خير تمثيل لهذه البنية الفكرية، التي نجد تجليها آخر لها في حركة النساء إذا رغبين بتحويل الأذى والداء عن المريض بواسطة بيضة taglayt-tamellalt أو ملح tisent أو شبة azârif، أو حيوان كالديك مثلا في الطوقس العلاجية، إذ يعمدن إلى تدويره حول رأس المريض سبع مرات في الغالب، في أحد الاتجاهين أولا، ثم في اتجاهه المعاكس بكل شمال إفريقيا، فهي بهذه الحركة اللولبية spirale تدخل الشخص في مرحلة جديدة، بإحداث تحول في حياته⁽²⁾.

خاتمة

إن النسيج tissage إذن يتصور كوسمولوجيا مترسخت في الوعي الجماعي⁽³⁾، يتأسس على ثوية dualisme يسمى الجميع لتحقيق التوازن بين أقطابها المتعارضة،

(1) - حتى الموت له نسجه، ومرواحا احتضار agonie في إطار الجدلية والتضاد بين الحياة والموت، إذ يسمى في الأطلس الكبير

azet(ā n imut أي نسيج الموت (انظر p. 340) Bouilfa- textes berbères en dialecte de l'Atlas marocain-

(2) - لذا يتم تدوير المنزل izdā سبع مرات من اليمين إلى اليسار حول رأس شخص المخل أو المكتف في القبائل لإعادة تهاب طاقاته المادي إلى أصله حسب ماكيلام (انظر ص 102). ولذا يستعمل لإزاحة الأذى عن الأطفال في القبائل، ودرء المخاطر التي يمكن أن تصيب المرووس من هم أو تمنع tuqqna في بعض مناطق سوس (آيت بلما، إيمباش، إذ تضرب المرووس بالمنزل على ظهرها في غرفتها من قبل البككة بها).

(3) - كاتي بالشاعر الراحل أزابكو يستحضر عن غير وعي هذا التصور المستعطن، المستند في بنية الموقفة إلى ميث تماكب الليل والنهار، وارتباط النسيج بحيكة المصير في إحدى قصائده وهي azzett وفي في الصفحة 82 من ديوان (إيزمورن) حيث يقول:

nella gh tllas igguta ar asnt nezzâd
asett, n tifawin, tllm asâfir a ul negh
as nettellem ijeddigen gh usett, amazigh
nerzlm tifawin neqqel taydgi togga d
han ad* n zik as a kkerza imozzar ayyur

وتتجلى عناصر هذا التصور في كل ما يرتبط بالنسج من طقوس أو مروييات أو معتقدات أو محظورات، وهي من الوفرة بحيث لا يمكن الإحاطة بها، لذا اكتفينا بعينات لها من منطقتين أمازيغيتين هما أساسا سوس بالمغرب، والقبائل بالجزائر، بفرض التمثيل فقط لاستخلاص رؤية شمولية تهم كل أمازيغ شمال إفريقيا، يتحول فيها النول أزماً إلى ممثل للعروس والأم الولود، بل والحياة والكون بأسره، وتصبح فيه النساجة منتجة للحياة والخصوبة، منجزة خلقاً كونياً تبعاً لتساق التواتر الدوري محاكية بذلك الأم الأولى للعالم (إيماس ن- دُونيت) التي تعزو لها الميثولوجيا الأمازيغية ميلاد الكون (دُونيت) بأكمله وخلق الكثير من الكائنات الأخرى من شمس، وقمر، وسحب، وكثير من الحيوانات بما فيها الغرغان والشيءاء..

وقد لاحظنا كيف أن الأيام على غرار ثقافات متوسطة أخرى تتصور كالخيوط، وهو الأمر الذي عززه ميث أصل الليل والنهار حيث الليل خيط أسود، والنهار خيط أبيض، يتناوب بسطهما ولقهما في تعاقب أبدي، والمفصل بينهما كمفترق الطرق حيث تتحدد وتتنازع الأقدار والمصائر، ممثل في المتخيل بنجمة الصباح تيتريت ن- تيفاوت، التي يحكى في الأطلس الكبير أن الليل (إيض) والنهار (أزال) لا يفتان يتنازعانها فيدعي النهار أنها له لأنها تشكل إيدانا بمودته كلما لاحت *inna yas uzal: ar yi ttizwir*، ويدعي الليل أنها له لأنها تعقب رحيله *inna yas : ar yi d tegguru*.

الوعي بالذات في الفكر الميثي الأمازيغي (1)

يعتبر سؤال الهوية من أعقد الإشكاليات لارتباطه بالذات، فإدراك الأنا معرض أكثر من غيره لإسقاط الهوامات، وتحكم الأهواء والرغائب والعقد التي تتربسب من المناخ السوسيوثقافي السائد، أو تعرضها الصياغات والحرقات الإيديولوجية المرغوب فيها، والمتفحص لأنماط الوعي بالذات الأمازيغية المغاربية في شمال إفريقيا سيلمس توزعها وتبددها في تقديري بين نمطين أساسيين:

- 1 - نمط شعبي تقليدي محكوم بنسيج الأساطير و الغيبيات و المكبوتات التاريخية المترسبة في عمق اللاوعي الثقافي.
- 2 - ونمط وعي نخبوي يتزأ بقناع التحديث، وقيم المعاصرة، لكن تتحكم فيه الإيديولوجيا التي تقودها الأهواء المعترلة للواقع.

ولرصد بعض ملامح النمط الأول، والتعرف على رؤية الأمازيغي المشبع بثقافته الشعبية لذاته، سأعتمد على ميث Mythة يتناول موقع الأمازيغ داخل الفضاء الثقافي الرمزي لبلادهم، وسأحاول ربط هذه الرؤية بالشروط المتكئة في بلورتها، يوطرني في ذلك سؤال مركزي هو: هل استوعى الأمازيغي ذاته على نحو راشد استطاعت فيه مشاعر الهوية أن تتطور بشكل متزن وصحي؟ واعتمادا على الميث يجد تبريره في كونه إنتاج اللاشعور والمخيال الجماعي، فهو أقرب إلى الحلم، بل هو حلم جماعي كما يرى فرويد، لذا فهو سيسعف إلى حد ما في الكشف عن بعض مكبوتات اللاوعي الثقافي الأمازيغي (2) لأن الأساطير والميثا لا تنشأ من فراغ، وإنما تتبثق من الصورة التي تشكلها حضارة ما عن نفسها (3).

يقول الميث (4): "إن الخالق أراد إيصال عطايا السماء إلى بني البشر، ولأن النساء كن في ما مضى أكثر مهارة ونباهة من الرجال، فقد فكر في الاعتماد على فتاة لأداء المهمة،

(1) - سبق نشر هذه الدراسة بجريدة لاسافوت- عدد 17 يوليوز 1996.
(2) - اللاوعي الثقافي inconscient culturel يقصد به هنا ممكن الانجرافات المكبوة، والتجارب المزملة التي تمرك سلوكياتها الثقافية الرأئدة، وتورد فملنا الشفوي والكتابي، ولحكم رؤيتنا للذات والآخر، يشبع فيه المنبوء والمهش والمقمعي خارج الرسمي وأخرج سلم القيم المتعارف عليه.

(3) - Vladimir Grigorieff - Mythologie du monde entier - p. 351.

(4) - Leo Probenius - Contes kabyles - Tome I - pp. 66-67.

فحملها كيسين من القمل (تيلكين)، وكيس من المال، وأمرها بأن تسلم كيس المال للأمازيغ، وترمي بكيس من القمل للعرب (أعرابن) والآخر للأوربيين (التصاري-إيرومين)، لكنها أخطأت في توزيع العطايا، فألقت للأمازيغ بكيس من قمل، وألقت بآخر للعرب لكنها وهبتهم كيسا من المال، وسلمت كيس المال المتيقي للأوربيين، وعادت إلى الإله لتبلغه بأنها أدت المهمة، فسألها عن كيفية توزيعها للهدايا، فأخبرته بما فعلت، فغضب الإله متسائلا: "الأمازيغ لم يحصلوا إذن إلا على كيس من القمل؟" فاجابت الفتاة بالإثبات، فثارت ثائرة الإله، واغتاط من الفتاة لسوء تصرفها رغم الثقة الموضوعة فيها، فقال لها: "بسبب امرأة يدب الشك وانعدام الثقة على الأرض! إن النساء أذكى من الرجال، لكنهن أسان التصرف بارتكابهن هذا الخطأ مما يستوجب بقاعهن في البيت مستقبلا، وأنت ستعاقبين بسبب خطئك، سأمسحك غرابا أسود tagarfa، فذهبي، وحلقي فوق الأرض مرردة: عرقغ، عرقغ (أخطأت، أخطأت). وتوجه الإله بعد ذلك بالحديث إلى النساء قائلا: "انظرن كيف عاقبت الفتاة بأن حولتها إلى سوداء لأنها خانت ثقتي، تذكرن جيدا ما يلي "إن الثقة سودت الغراب(1)".

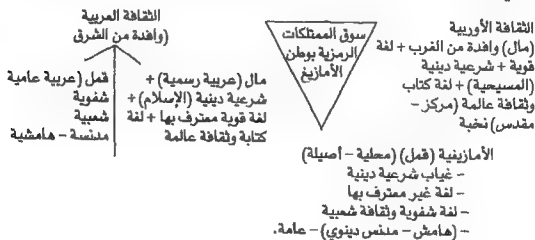
إن الميث قد سلم بتعددية الواقع الثقافي لبلاد الامازيغ، فهو يتحدث عن ثلاث اثنيات تحيل على ثلاث ثقافات- أمازيغية - عربية - أوروبية (ثقافات المستعمر الغربي سواء الرومان قديما، أو الفرنسيين والإسبان حديثا)، وهذا الثالوث هو الذي يتنازع الفضاء الثقافي بأرض الامازيغ التي عرفت التعدد اللسني منذ العصور القديمة، إذ تكون اللواعي الثقافية الأمازيغية في مناخ يطبعه الصراع والصدام والمثاقفة، بين اللغة والثقافة الأمازيغية، واللغات والثقافات الوافدة التي مارست ضغطا وسلطة رمزية على ثقافته، وحلت محل لفته في كثير من الفترات، وتحولت إلى لغات للكتابة والإدارة أبدع فيها الامازيغ أنفسهم (اللاتينية، الفينيقية، الفرنسية..). لكن تمايش الثقافات والهويات المنصوص عليه في الميث، وثقافتها acculturation لا يقوم على أساس التكافؤ والندية، بل ينبنى على تراتبية hierarchie تحتل فيها الأمازيغية أدنى الدرجات، فالميث إذن يعكس وضعية الثقافة واللغة الأمازيغيتين فعليا في سوق الممتلكات الرمزية، ويكشف عن شعور ذهني في لواعي الأمازيغي بالفين والانسحاق أمام عنف الثقافات الغالبة، وقوتها الرمزية، وللتخفيف من وطأة الانجراف النرجسي، وصرف المعاناة عن الأنا المحبطة، وتبرئتها، بعمد اللواعي الثقافي عبر الميث إلى توظيف ميكانيزمات دفاعية تسويقية، إذ يشغل ميكانيزم التبرير والإسقاط، فينسب أسباب الوضعية الدونية للأمازيغية إلى اختلال موروث ناجم عن خطيئة ارتكبتها فتاة مسقطا المسؤولية على القدر القبيح، ومبررا في الآن ذاته بتخيس

(1) - هذا المثل هو بالأمازيغية tegarfa i teghwma af lamana i، ويخص المنزى الأخلاقي الذي يسمى الميث إلى إشاعة ونقله وهو أداء الأمانات وعصم خيانة الثقة.

المرأة بتحميلها تبعة السقوط الميثي، فتهرب اللاوعي بذلك من محاسبة الذات، وكفى نفسه مشقة التساؤل عن العوامل الموضوعية والتاريخية الكامنة وراء الانحدار.

إن الاله في الميث قد اختار الأمازيغ حين خصهم في البدء بكيسين من مال مقابل القمل للعرب والأوروبيين (إيروميين)، فتفوقهم وغلبتهم الرمزية احتمال كان سيتحقق لولا الخطيئة القدرية التي حولت الإمكان إلى استحالة، والشرط التاريخي إلى سقوط ميثي، وانحطاط قدري مرموز إليه بالقمل، والقمل حشرة متسخة تعيش عالة على الغير، تمتص دماهم، فهي علامة على الكساد القيمي، والتبعية، والاستهلاك، والتبخيس الذاتي، إنها رمز الانكفاء والحقارة، إنها تخز الجسد كما تخز مشاعر الدونية وعي الذات، أما المال فهو القوة والسلطة والهيمنة في المعترك السياسي والاقتصادي، والسيطرة على سوق الممتلكات الرمزية.

فالأوروبيون يتفوقون على الأمازيغ والعرب في احتيازهم قوة رمزية (مال، لغة/ لغات عالمية مكتوبة قوية، دين سماوي "المسيحية"، ثقافة بروميثوسية، تفوق علمي حضاري)، أما العرب فقد حظوا بمقام أدنى من الغرب (لحصولهم على القمل)، وأعلى من الأمازيغ (لحصولهم على المال مثل الغرب)، لأنهم يربونهم في امتلاكهم لغة مكتوبة مقررة رسمياً مدعومة بسند ديني وسياسي، تبنتها الدول المتعاقبة بعد دخول الإسلام لحمل الثقافة العالمية والمعاملات الإدارية. فهي لغة المركز والمقدس الديني⁽¹⁾، ويمكن تأويل ازدواجية (قمل - مال) بخصوص العربية بكونها ذات شقين- شق فضيحي يمتلك القوة السياسية، ويستند إل المرجعية الدينية(لغة نزل بها القرآن)، وشق عامي شفوي ينظر إليه كأنحدار وسقوط للأول، ويعيش وضعية دونية قياساً إليه، ويمكن إيضاح هذه التراتبية بالمثلث التالي:



(1) - المقدس هنا بمعنى ما تم تجسيده دون أن يكون أصلاً قديساً، ومر مقابل لكلمة sacré ولا أقصد به القديسي sacred.

أما الزعم بالفضل والاختيار الإلهي للأمازيغ في البدء أمام هذه الدونية، فيشكل بلمسة وهمية للانجرار الترجسي، وتوضيحا تخفيفيا عن الشعور بالضعف والإحباط، وتبريرا للإحساس بالإخفاق التاريخي، لكنه ينبئ في الآن ذاته عن رغبة بالتفوق هاجمة في اللاوعي الثقافي الأمازيغي، وهي رغبة تم كبتها نتيجة تراجمات تاريخية، وسلسلة إحباطات تعرض لها الوعي، فهي تعبر عما يمكن تسميته (حسد الديانة السماوية) تتمثل داخل اللاوعي الجماعي الأمازيغي، وتكس ثوق الأمازيغ، وحلمهم باختيار إلهي وامتياز ديني، فهم يغبطون العرب والتصارى أيروميين (الأوروبيون) على كون السماء خصتهم برسالات (كتوز ومال)، وديانات أمدتهم بالسلطة والشرعية الدينية، ومكنتهم من الغلبة الحضارية، وبهذا الصدد أتساءل إن لم يكن ما قام به البورغواطيون من تمزيق للإسلام، وأداء شعائره باللغة الأمازيغية، وتكييفه وخصوصياتهم، وتنبؤ صالح بن طريف هو استجابة لبعض هذه الرغبات الدفينة في امتلاك سند ديني يمكن من بناء الذات القوية، ويمسح عنها مشاعر الغبن والإحساس بالانتماء إلى دائرة المندس الذي لا تدعّمه أية إيدولوجية دينية، ذلك أن الصراع بين الأمازيغية واللغات الأخرى (العربية واللغات الأوروبية؟ اللاتينية قديما، والفرنسية والإسبانية حديثا) مثل في لاوعي الأمازيغي صراعا بين المكتوب المركزي، المقدس، العالم، المستمد سلطته من الدين (لغات النخبة)، والشفوي الهامشي المندس الذي تمثله لفته الأمازيغية والعربية العامية (لغات العامة)، فالأولى، والعربية منها تحديدا، ذات سيادة سياسية ودينية وظفت في ارتباطها بالمقدس كآلية لتدجين العامة، وإخضاعه للرقابة ولسلطة النخبة، ولما كانت في وظيفتها وامتيازها مكتوبة، فقد غدت الكتابة ذاتها امتيازاً طبقياً محاطاً بهالة التقديس، وملكا تحتكره النخبة السياسية والدينية والثقافية، وصار المكتوب في المتخيل الشعبي المغاربي مرتبطاً بالقدر الحتمي والقدرة السحرية الغيبية⁽¹⁾، فالكتابة (تيراً)، هي من اختصاص طّالِب، فقيه، أكرّام ممثلي السلطة الدينية، واللغات المكتوبة محظوظة تحيز لها القدر (تيراً)، وتنتمي لعالم المقدس، أما لغة الأمازيغ فليست " لغة دين، ولا لغة شعب مختار، ولا لغة قبيلة هاجرت من المشرق العربي لكي تدخل في رهانات البحث عن "اقتصاص السلطة"، إنها لغة يتموضع خطابها على الحدود المتاخمة للغات "الشرعية" أي داخل دائرة المكبوت والمقنوع والممنوع سواء كان ذلك عن وعي أو غير وعي"⁽²⁾.

إن صورة الأمازيغي عن ذاته كما صاغها الميث صورة قدرية تبريرية ذات بعد عبودي يكرس الدونية والقبول بالأمر الواقع، ويرسخ الشعور بالخطيئة ليجعلها مدخلتها تفعل فعلها

(1) - هي اللغة الأمازيغية يقال ittyura yas كتب له: قنبر له، tirra n rebbi: القنبر الإلهي yura yas: كتب له ملازم.

(2) - عبد السلام خلفي- اللغة الأم وسلطة المأ سفة- ص. 62.

في قرارة اللاوعي بتأثير من الفكر الديني التقليدي كما سيؤكد نص آخر دونته Germaine Tillion لدى أمازيغ الأوراس، ويحمل نفس التصور التحقيري للذات الأمازيغية مؤولا القصة الدينية لأدم وحواء وأبنائه في اتجاه ربط الأمازيغ بالخطيئة والسقوط، كما أولت القصة ذاتها في الخطابات الدينية الشعبية لربط المرأة بالشيطان والطرد من الجنة، ويروي أنه "في البدء كان أبونا آدم، وأمنا حواء وكانا عربيين، وبعد ذلك جاء من أخطأوا، وتزوجوا من أخواتهم، وأكلوا الأشياء المحرمة وهم البربر"⁽¹⁾.

هذا التمثل غير السوي للذات ناشئ عن تراكمات تاريخية واستعمارات متتالية ملأت بلاد الأمازيغ، وجعلت الدخيل يهدف دائما بواسطة إيديولوجيته الدخيلة إلى تجريدهم من شخصيتهم الثقافية، وتحويلهم جذريا، وارتبط ذلك في الغالب باستغلال الاعتذاريات الدينية، مما ترك أثرا عميقا في المخيال الجماعي للأمازيغ، وكان من نتائج ذلك الاضطهاد الثقافي، نسيان الأمازيغي للكتابة بخطه تيفيناغ، وانتقاصه من قدر لفته وأصله. والباحث لا يعدم الشواهد التاريخية على تأصل هذا الإحساس وتجزئه، بحيث لم يتولد فقط عن تبني "الدول الوطنية" الشمال إفريقية بعد الاستقلال للاختيارات الشرفانية المحتزلة للهوية المغاربية في العروبة والإسلام، وما ترتب عن ذلك من تحقير لكل ما هو أمازيغي، فعلى سبيل المثال أورد محمد حقي في كتابه "البربر في الأندلس"⁽²⁾ بعض المواقف نقلا عن المصادر توضح هذا الإحساس بالفنور والرفض للنسب "البربري". فهذا أبو عمرو البهلول بن راشد الرعيني المشهور بورعه وتقواه، وعمله وتصوفه [ت283] يصنع "علاما وحضر له جماعة من أصعابه. فقالوا: يا أبا عمرو لم صنعت هذا الطعام، فقال: إنني كنت خائفا أن أكون من البربر لما جاء فيهم من الحديث. فسألت عن أصلي من يعرفه، فأخبرتني لست من البربر، فآخذت لذلك هذا الطعام شكرا لله عز وجل إذ لم أكن من البربر". والبهلول بربري مشهور وينعت به بشكل متكرر، فمثلا يقول عنه إبراهيم بن الأغلب: "أفسدكم البربري". ونلاحظ هذه الفرحة التي حاول بها أن يعبر عن تهريه من النسب البربري، ولولا ما جاء في النصوص الدينية، كما يقول، والنظرة الإحتقارية التي ينظر بها إلى المجتمع الإفريقي للبربر ما تصرف بهذه الطريقة، وذكر أيضا أنه لما نعت ابن رشد يعقوب المنصور الموحدي بملك البربر" عاقبه الخليفة عقابا بقسوة بأن شتت رجاله، ونفاه إلى مراکش، ولم يكن ليفعل ذلك لولا الحساسية التي يثيرها. ونجد كلاما مشابها عند صاحب "مفاخر البربر" الذي يجعل سبب تأليفه كتابه مرتبطا بنظرة الناس إلى البربر، ويقول: "لما كانت البربر عند كثير من الناس من أخسر الأمم وأجهلها (...)" رأيت أن أذكر ملوكهم في الإسلام" ويضيف "صارت أيضا محقرة عند الناس".

(1) - Germaine Tillion - Il était une fois l'ethnographie - pp. 71-72.

(2) - محمد حقي- البربر في الأندلس- ص.ص. 145-146.

وهذا الموقف السلبي الذي اتخذ من النسب البربري، قد جعل أصحابه يخطئون من ذكر نسبهم، ويحاولون إخفاءه، وتبني أنساب عربية، وهو ما نشهد استمراره في مواقف ومسلكيات الكثير من المغاربة أو المغاربةين إزاء انتمائهم الثقافي والتاريخي، وإلى عهد قريب كانوا يحمرون من ذكر نسبهم خجلا كما قال "Gautier"⁽¹⁾. وهذه الشواهد المستقاة من التاريخ تؤكد رسوخ هذا الإحساس بضعة الذات والشعور بالانقص، وهو الذي يفسر الارتداء المرضي في أحضان الإيديولوجية القومية العربية بشكل جعل المغاربة يبدون فيها أصحابها الأصليين.

وإذا كان تفوق الأمازيغ في الميث مجرد إمكان لم يقيض له التحقق، فإن تفوق المرأة ونيلها الحظوة كان واقعا فعليا غير أن سوء تدبيرها وخطيئتها أدت إلى سقوط الأمازيغ، وانمساخها إلى غراب، وفقدانها لما كانت تحظى به من تقدير، فالانحطاط الحضاري للأمازيغ المرموز له بالقمل، قد ارتبط بسقوط المرأة المرموز إليه بالغراب، لتوضح ذلك في الترسمة:

قبل السقوط	سمته	تبرير السقوط / وسيط	بعد السقوط	رمزه
تفوق الأمازيغ	إمكان/تمويض (مال)	خطيئة المرأة	دونية قدرية للأمازيغ	قمل (حقارة)
تفوق المرأة وتقديرها	واقع فعلي		تهميش المرأة وانمساخها وانحطاطها	غراب (شؤم، دنس)

كيف يمكن تفسير موقف الميث المتخلف من المرأة؟

يبدو أن الأمازيغ كما توحى بذلك الكثير من المؤشرات الانتوسنية والتاريخية، وكما لاحظ ذلك كثير من الباحثين، كانوا مجتمعاً أمومياً *matrilinaire*⁽²⁾ على الأقل، إن لم يكونوا مطريكيين فعلا في تاريخهم القديم يقدرون المرأة (والميث يقر بذلك إذ يعترف للمرأة بذكائها، أو مكانتها في العهد الميثي قبل السقوط) قد أحسوا بالانجراف النرجسي

(1) - نفس المرجع والمنفعة.

(2) - ثمة مؤشرات أنثروبولوجية قوية تؤكد النسب الأمومي مثلا لدى الأمازيغ، وقد لاحظ ذلك G. Marcas في مقالته "Les vestiges de la parenté maternelle en droit coutumier Kabyle et le régime de successions Touaregs Revue Africaine-N°388-389-3eme et 4eme trimestre 1941-pp 187-211". فلا تزال نجد بقايا ورواسب القرابة الأمومية في طقوس ما يد ميلاد الطفل، والتي هي الغالب تمارسها الأم ونساء عشيرتها دون تدخل الرجال، كما نثر في الألفاظ المستعملة لتعيين الأبناء على آثار هذا النسب الأمومي، وهكذا فإن الإخوة هم أبناء الأم أو المنصبين إليها أيضا، والأخوات هن المنصات إلى الأم *taymatin*, *tissetmatin*، فالأنا *ego* يعين إخوته بأبناء أمي *aytma*، وإخواته بنات أمي *issetma*. وتسمى النساء في بعض المناطق بـ *tisednan* وهي تسمية تعني أصلا اللبوات، جمع *tasedda*، وفي ذلك تكريم وتشريف، لأن إذ يؤمف الرجل المهيب بالأسد *izem* وتتمت المرأة البربرية الوقور بالوبرة *tasedda*، أضف إلى ذلك أن تسمية المرأة في كل من سوس والريف بـ *tamnat* وهو مؤنث أمان رئيس القبيلة ليس اعتباطيا.

blessure narcissique في رجولتهم *virilité* أمام ثقافات بطريركية ذكورية وافدة، كالثقافة العربية الإسلامية التي تشكل فيها المرأة هامشاً خاضعاً لهيمنة الرجل، حيث مارست عنفها الرمزي على لاوعيه الأمازيغي بقوة، وجعلته ينتقم لفحولته المنجرحه بالإلقاء باللائمة عليها في ما أصابه من "شؤم" حضاري، إذ غدت في لاوعيه كائناً مسؤولاً عن الانحدار، وممثلاً للمكبوت في الذات، والذكريات الصادمة المذكورة بمشاعر التقصص، ويؤكد ذلك التحولات التي صاحبته انمساخها، وانحطاطها من مرتبة الملاك (باعتبار اختيار الإله لها لتبليغ العطايا) إلى الكائن الممسوخ (الغراب) بسبب فعلها المماكس للإرادة الإلهية العلوية. ونجمل هذه التحولات في الجدول التالي:

في الزمن البدئي	بعد الخطيئة
اختيار الهي	سخط الهي
امراة (شبه ملاك)	غراب
إنسان	حيوان
بياض (صفاء- خير)	سواد (شر- شؤم)

فالميث من هذه الوجهة، من إنتاج مجتمع أراد أن يقطع مع ماضيه المؤلم ليندمج في النظام الاجتماعي الأبوي الذكوري الرسمي القائم على سلطة الرجل وإقصاء المرأة، فهذه الوسمات المختلفة التي وصف بها الميث المرأة (أصل الخطيئة، خيانة الثقة...) أو الأمازيغي (الدونية، الانحطاط، القمل) تقيد في جعل المهيمن عليه *dominé* "يجتاف *interioriser* وضعيته كمسود فيتقبل بطوعية إقصاءه من السلطة وعالم المبادرة" (1). وقد اتضح في الميث أن إبعاد النساء كمهيمن عليهن من الحقل السياسي والاجتماعي يرتبط باحتياز الفضاء، فهي تخبرنا ضمناً أن النساء والرجال كانوا يشغلون نفس الفضاء، وهذا يعني مساواة ضمنية من حيث المبدأ، غير أنه ويأمر إلهي تم حصر فضائهن في البيوت، أي تم تدجينهن *domestication*، فالميث هنا يرسم الحدود بين فضاءين:

1 - فضاء ذو طابع ذكوري، رسمي، منفتح على الإبداع والمبادرة والفعل، وهو فضاء الإيديولوجية السائدة، والثقافة الرسمية (الإيديولوجية العربية الإسلامية). إنه مجال الأنا المشرعن إيديولوجياً.

2 - فضاء ذو طابع أنثوي، غير معترف به، مغلق، مكبوت، إنه فضاء المهمشين، وحقل الإمكانات المجهضة (الأمازيغية والمرأة)، ويمثل (الهو) المقموع.

فأسطورة ذات فعالية إيديولوجية نافذة، إذ تضيء الوثوقية على تاريخ المسودين (المرأة والثقافة الأمازيغية)، وتجلل وضعية تهميشهم طبيعية ومقبولة، وتستحثهم على

الانسحاب من تلقاء أنفسهم باعتبار دونيتهم من ساحة السلطة ومركز القرار، واختيار الهامش المنبؤ، مما يؤدي إلى استقالة العقل، ونشوب صراع مرير بين الذات الحقيقية المقهورة "المقملة" والمنمسخة (غراب) والذات المثالية التي تمثل ما ينبغي أن تكون عليه الأنا طبقا لتخيلاتها ورغباتها (أي أنا متفوقة، مال/ اختيار إلهي)، وحين تلتبس الأنا الحقيقية والأنا المثالية في الذهن فيتصور المرء أنه هو ذاته المثالية المرغوبة فإن ذلك هو ما يفضي إلى فقدان الشخصية depersonnisation.

وبالإضافة إلى تقسيم الأسطورة للفضاء، تقسم الزمن أيضا إلى:

1 - زمن أسطوري: زمن الإمكان والإحتمال المفتوح (زمن الاختيار الإلهي للأمازيغ وتفوق المرأة، إنه الزمن المقدس).

2 - زمن تاريخي: هو زمن الإنعطاط والسقوط، زمن مدنس. والتاريخ بهذا المعنى محكوم بالحدث البدئي، خاضع له حتما، لا مجال فيه للفاعلية الأمازيغية، أو لمشاركة المرأة فيه، والميث من هذه الوجهة يطرح اشكالية العلاقة بين التاريخ والميث في المجتمعات المغاربية، والميث كما يرى إلياد هي "تاريخ مقدس لأنها تبين كيف جاءت حقيقة ما إلى حيز الوجود... والإنسان مثلما هو عليه اليوم، هو النتيجة المباشرة للحوادث الميثية البدئية، فهي تجعل من التاريخ إلهيا".

فالمخيلة المغاربية كثيرا ما عمدت إلى أسطرة mythification الحوادث التاريخية، وإحاطها بالمقدس أو العلوي، لذا فإن الوعي التاريخي المغاربي لا يحركه العقل فقط، بل هو نسيج تتشابك فيه خيوط الواقع والمتخيل الميثي، لذا فإن أي قراءة لزمنا التاريخي تستدعي استحضار اللامفكر فيه، والأسطوري (الأسطورة)، والمقدس، وهو المشروع الذي دعا أركون إلى الخوض فيه فيما يتعلق بالتاريخ الإسلامي على اعتبار أن الأسطورة تساهم في تحريك وتشكيل التاريخ في مجتمعاتنا التي يتصارع فيها المقدس والمدنس.

هناك روايات أخرى من هذا الميث متداولة بانتيفن وأيت نصير بالأطلس المغربي، وزواوة بالقبايل (الجزائر)، وتشترك في كونها تحول الصراع الثلاثي الإثني الثقافي (أمازيغ/ عرب/ أروبيون) إلى صراع ثنائي ديني (مسلمون/ مسيحيون).

ففي الرواية القبايلية كان الغراب في الأصل فتاة جميلة خانت ثقة الخالق الذي كلفها بأن تهب كيسا من القمل للمسيحيين، وكيسا من القطع الذهبية Louis للمسلمين، لكنها فعلت العكس فسودها الخالق، وحكم عليها بترداد عبارة: أخطأت، أخطأت.. (1)

أما في رواية انتيفن⁽¹⁾ (أسطورة الغراب آهاقار) فتختفي الفتاة الحاملة للمسؤولية، ليعوضها الغراب الذي كان في بدء الخليقة أبيض اللون، وهو المكلف بمنح الذهب (أورغ) للمسلمين، والقمل (تيلكين) للمسيحيين من قبل الرسول، لكنه عكس الإرادة النبوية فسود الله ريشه عقاباً له، وحين يردد: هاق، هاق، فإنما يقول: استحق ما حل بي، لقد خنت الأمانة، نفس هذه الرواية متداولة بالقبائل أيضاً، وقد أوردها René Basset فيها كان الغراب أيضاً أسود اللون، كلفه رب الخلق بتقديم كيس المال للمسلمين، وكيس القمل للمسيحيين، لكنه وجد كيس المال ثقيلًا، فمنحه لأول من التقى بهم، وكانوا مسيحيين، فهاهبه الله بأن جعل بياض ريشه سواداً⁽²⁾.

وفي رواية تتداول بإيمنتاكن بسوس، يحكى أن "الغراب"⁽³⁾ كان في الأصل عبداً زنجياً (إيسمگ) منحه الخالق ثلاث صرات (كراضت توكريسين)، واحدة بها بق (ايكوردان)، وثانية بها قمل (تيلكين)، وأخرى بها مال إيدريمن، وأمره أن يحمل صرة البق للنصارى إيروميين، وصرة القمل لليهود أوداين، وصرة المال للمسلمين، لكنه أخطأ، فمنح البق للمسلمين، ولذلك لا يكفون عن حك أبدانهم ar bedda kkwimzen، ومنح القمل لليهود لذلك فهم متسخون، وأعطى المال للنصارى، فعاد ليخبر الله بما فعل، فنهزه الخالق مستكراً هذه القسمة الضيزى، وبينما هو عازم على شرح الأمر، انتابه الاضطراب والارتباك، فبدأ يتلعثم: "أق...أق...أق...، فمسخه الخالق غراباً يردد منذئذ تلك الأصوات".

إن هذه الروايات في ما يبدو لي متأخرة بالنظر إلى الميث المرجعي الذي انطلقت منه، فهي في تصوري تحاول إيجاد مخرج للتخفيف من غلواء الصراع الإثني، وتقل التفاوت الثقافي الثلاثي على الذات الأمازيغية التي تتألم من جرائمه أكثر من غيرها، وذلك بالباس الصراع طابعاً دينياً يقفز على التنازع الرمزي بين الأيديولوجية العربية الإسلامية السائدة، والثقافة الأمازيغية المسودة، ويحوّله إلى صراع عقدي بين المسلمين المفبوين جميعاً عرباً وأمازيغ، والمتقاسمين لنفس الوضع الدوني (القمل)، والمسيحيين، الخصم المختلف دينياً وثقافياً، والأقوى سلطة ونفوذاً (الذهب/ المال)، فهو صراع يتجاهل الاختلاف الثقافي واللغوي لصالح انتماء ديني يختزل المكونات الثقافية العربية والأمازيغية لفائدة إيديولوجية دينية إسلامية، هي في النهاية تتحاز وتتصوّر للعربية. إن الروايات المختلفة لهذا الميث تمكس توزعاً آخر للأمازيغي بين الانتماء لهوية ثقافية أمومية تمتك أضعف

(1) - R. Laoust - Contes berbères du Maroc - p. 34.

(2) - René Basset - Contes populaires berbères, p. 11.

(3) - الغراب في الأمازيغية مذكور بسوس ahaggar, ahaggar, ahaggar، وبنو تافالtaghafa والريف tabargha وهو ما يفسر هذه الاختلافات في هوية المخلوق الأصلي الذي تحول إلى غراب، بين عبد أسود (ذكر)، وفتاة (أنثى)، أو غراب أبيض.

أدوات المواجهة في الصراع الثقافي الدائر بشمال إفريقيا، أو الانسلاخ عنها لصالح انتماء ديني أبوي يجعل الذات أمام خصم ديني بدوره، وإن كان في حقيقته ثقافيا أيضا.

وإذا كانت سمة الميث المدروس هو إقراره بالتعددية الهوياتية، فإن هناك حكايات أخرى مروية بالقبائل، تحضر فيها أيضا الثلاثية الإثنية (أمازيغي، عربي، أوريبي)، فقد أوردت تاسعديت ياسين حكاية ذات روايتين⁽¹⁾، خلاصة الأولى منهما أن ملكا أكليد تزوج أوروبية وعربية وأمازيغية، وأنجب طفلا من كل منهم، ومات بعد أن كبر الأطفال، وترك لكل واحد منهم جرة مقللة باسمه، وبعد الكشف عن محتويات الجرار، كان الذهب من نصيب ابن الأوربية (رأسمال قوي)، والتراب من نصيب ابن العربية (رمز الأرض)، وأنوثة الزيتون لابن الأمازيغية، فاحتج ابن العربية والأمازيغية على ضمة ما حصل عليه، فاستشارا الشيخ أمغار بعد رحلة طويلة، فأقرقسمة الأب، واستحسنها على اعتبار أن كل ابن يجب أن يتبع طريقة أخواله، فرضي كل واحد ينصيبه، فعاشوا في هناء. وقد استخلصت تاسعديت ياسين بعد تحليلها للحكاية أنها تنتصر لروح الاتحاد التآخي تآكلمات، رغم الامتياز المخول لأحدهما، ورغم تفاوت محتويات الجرار، وتؤكد على روح التضامن والوحدة في التنوع، والحكاية تعكس اعتماد الأمازيغ للتضحية من أجل الوحدة والتعايش، ولوثم ذلك على حسابهم.

وهي الرواية الثانية يتفوق ابن العربية على إخوته ابن الأمازيغية والأوربية قوة وسلطة، ويبيدهما ذكاء، ويمود ظاهرا من رحلة اختبارية تتطوي على مغامرات كثيرة كان قد كلفه بها أبوه السلطان، وتتعلق بإحضار الطيور السبعة التي تقوم عليها المدينة، والسيف الأحمر، ولما التحق بأخويه اللذين كانوا ينتظرانه عودته، وجدهما يتآمران على قتله غير منه، فيتدخل السيف الأحمر، فيقتل ابن الأمازيغية، وأثناء عودته إلى أبيه، يسجنه ثم يقتله، لكن أمه العربية تعيد إليه الحياة بمساعدة بعض النساء بواسطة عشبة سحرية، فينتقم من أبيه، إذ قتله بواسطة سيفه الأحمر.

وتستنتج تاسعديت ياسين من الحكاية أن ابن العربية يمتلك قوة رمزية (لغة ودين)، لكنه لا يستطيع الدخول في مواجهة مع أخيه الأوريبي الذي يحمل بدوره قوة مماثلة (لغة ودين جد منتشرين)، لذا فإن ابن الأمازيغية هو وحده المحكوم عليه بالانتفاء والانمحاء، فلا دين يسنده، ولا لغة له معترف بها، فهو لا يملك غير شرعية الأم التي استمد إرثه وقيمته الثقافية منها، لذا لا يمكنه الاستمرار في العيش في مجتمع أبوي إسلامي ذي نزعة ثقافية عربية لا تعترف بشرعية الأم وحدها، ولا تقيم لها أي اعتبار، يجب عليه إذن أن يعمل على

(1) - T. Yacine - Voleurs de feu - p. 143.

طمس ذاته وهويته الثقافية، فلكي يكون، يجب عليه أن يذوب في الثقافة المهيمنة، وهذا ما يفسر مقتلته الرمزي بالسيف الأحمر لابن العربي.

وقد حاولت تاسعديت ياسمين ربط الحكايتين بسياقات تاريخية مختلفة، فافتترضت أن تتحصر ولادة الأولى في المراحل الأولى من دخول الإسلام إلى غاية العهد الموحيدي، حيث تقبل الأمازيغ الإسلام، وساهموا في نشره دون شعور بأن هويتهم مستهدفة، بينما تتسبب الثانية إلى ما بعد الحكم الموحيدي حيث ساهمت الغزوات الهلالية المتدفقة في الرفع من حدة التعريب، وشعر الأمازيغ، عن خطأ أو صواب، بأن زمام الأمور بدأ ينقلب من أيديهم، والتفكك يدب فيهم.

فالحكاية الأولى تقترح التمايش والاعتراف بالأخوة، وقبول الأمر الواقع رغم القسمة الأبوية الجائرة حرصا على التضامن والتساكن بين الثقافات الثلاث، بينما تتبأت الرواية الثانية بانقراض الأمازيغية، وحثمية اختفائها من حلبة الصراع، وتدويها من قبل العربية التي تمتلك القوة والشرعية (الطيور السبعة، الحصان القوي، السيف الأحمر..)، لكن القاسم المشترك بين هذه الحكايات والميث المرجعي السابق، هو كونها جميعا معبرة عن أزمة الهوية عند الأمازيغي الذي وجد نفسه أمام خيارين؟ القبول بالوضع الدوني بحثا عن التمايش، أو الذوبان في ثقافة الآخر.

وتفاعلات هذه الأزمة الحبلية بالمقد والإحباطات، والارتكاسات التاريخية، ومشاعر النقص التي تمور داخل اللاوعي، هي التي أفضت إلى التمزق والانشطار الحالي للثقافة المغربية بين معانقة للمشرق إلى حد التماهي، وتبعية خرقاء للغرب، وبين التشبث بالهوية الذاتية المقهورة التي عانت من إظهارها على أنها فولكلور، ووسمت بالتخلف والشفوية والذوبان في الثقافة الضاغطة التي تقدم على أنها تمثل قيم المعاصرة والحداثة.

وهذه الأزمة هي التي غدت لدى الكثير من الأمازيغ الشعور بالعمالة والسلبية والمقم والخصاء الثقافي، والمجزع عن الإبداع في فضاء الثقافة الأصلية، وولدت لديهم إحساسا بالتلاشي والغربة، وحولتهم إلى مغتربين ثقافيا *migrant culturel*.

والطريف أن الحكاية الثانية تحتمي بابن العربية (واسمه لعربي في الحكاية)، وتتفنى بقوته، فهي تتحاز له بوضوح وتهتم ابن الأمازيغية بالتأمر مع ابن الأوربية (تاروميت) لفتك به، وتنتهي بقتل بقتل سيف العربي الأحمر لابن الأمازيغية، ويمتد ابن العربية بشكل سحري، ورغم أن تاسعديت ياسمين تعيدها إلى الفترة الموحدية، إلا أن خطابها يكاد ينسجم مع منطلق الوعي القومي العربي المعاصر بشمال إفريقيا، فهو ينتصر للمروية بشكل أسطوري يمثل حيننا نوسطالجيا إلى زمن فردوسي مفقود، يسعى إلى بعثه بشكل

ميثي سحري عبر النفخ في الخطابات والبلاغات والبكائيات، ويختزل هوية شمال أفريقيا في العروبة والإسلام نازعا بذلك إلى قتل الأمازيغية رمزيا، وتذويبها في بوتقة العروبة، وتعريب الناطقين بها قسرا، وحارب الخطاب الأمازيغي بنعت كل المهتمين به أو المناضلين من أجل تطويره بالعمالة مع المستعمر، والتأمر مع الغرب ضد الوحدة العربية والعروبة والإسلام.

إن الإيديولوجية الإقصائية القومية العربية بالمغرب الكبير تبدو كما لو أنها ميل إلى التحقيق الفعلي لما استيقته الحكاية، وأخبرت به، وتحول لها من المجال الحكائي الميثي إلى القمطاع الإيديولوجي التطبيري المغلف بقتاع المفاهيم ومساحيق الحداثة، وهو ما يميز الافتراض بأن الإيديولوجية القومية العربية بالمغرب الكبير تقوم على أطر إسناد وبنية أسطورية، ويشتمل خطابها الرمزي الإيديولوجي بآليات ومنطق ميثي، بل من الممكن اعتبارها ميثا حديثا *mythe moderne*، يشبع نزوعا إلى التماهي والذويان في الآخر الأقوى، وتشكل ملاذاً يحتمي به بعض المغاربة من صقيع أزمة الهوية مشرئين إلى الشرق باترين وأقهم الثقافي، راضين أي فكرة تتحو منحى إعادة الاعتبار للهوية الأمازيغية، لأن في ذلك نبشا في المكبوتات ونكا للجراحات الترجية.

فالوعي القومي العربي في بعده الإقصائي في المغرب، كممثل لنمط الوعي الإيديولوجي بالهوية، وعي باطولوجي غير متزن، لأنه يعمل بمنطق رغائبي يستبعد كل ما لا ينسجم مع استيهاماته، أو ينكره، أو يتعاضى عنه متخذا لنفسه نظريات متعالية من صنع تفكير رغبي اجتراري مستقيل من وظيفة تحليل الواقع، خاضع لأهواء الذات، والمنطق الأهوائي الرغائبي توجهه الرغبات اللاواعية كما هو معلوم في التحليل النفسي، فهو يشكل وجها آخر للوعي الميثي، وهما معا منوعتان لنفس الوعي اللاعقلاني العاجز عن تمثيل الواقع، وقراعته، وفهم آلياته، وهما معا يفرزان وعيا مزيفا ومرأوغا ومختلا للذات، يخلق عنفوانها وسورتها الإبداعية الخصبة، واستمرار هذا الوعي اللاعقلاني يشكل متراسا صعب الاختراق، يعرقل كل تغيير إيجابي، ويعيق الرؤية التاريخية النقدية للذات، إذ تقتدي فيه الإيديولوجيا بالميتولوجيا لتكريس الثبات والوثوقية، وإلغاء الهمد التاريخي، واكتساب هويات مظهرية *identité de façade*. فكيف يمكن تأسيس وعي متزن بالأنما الجماعية فير محكوم فقط بالعقد والجراحات والترسبات التاريخية اللاواعية ويعيد عن المواقف الانفعالية الحاملة؟

إن الخطوة الأولى تكمن في فك الإسماع عن أسئلة الهوية، وتوتير الجهاز السائد عنها، وعقل اللامعقول في لاوعينا، وإقامة مسافة نقدية بيننا وبين الذات للوعي بها بطريقة سوية وواقية، ولتأسيس فكر تساؤلي عقلاني نقدي ضرامي، ووعي تفكيكي يعمل على

تعمية كل الميكانيزمات التي اشتغلت بها الأيديولوجيات الرسمية السائدة، والتي تمخضت عنها كل الأنماط والتركيبات الإيديولوجية المختلفة، ويكشف عن كل ما هو مقصبي ومغيب ومطموس لأي سبب، فوعي من هذا النوع يمكن من تفجير الطاقات الإبداعية للأنا، وإعادة الثقة للمقل المغاري، وتحرير الذهنيات، وسيتيح احتضان تضاريس الذات وتشعباتها، والإقرار بالمتعدد والمختلف فيها.

ويجب تفكيك ثنائية المدنس/ المدنس التي تحكم سلوكاتها وتوجهها بشكل سلبي لا متحرر، ونزع صفة القدسية عن المربية، وفك الرباط الإيديولوجي بين المروية والإسلام، أو المروية والسلطة السياسية. وللتقليص من سلطة اللغات المكتوبة، وعنفها الرمزي على متخيل الأمازيغي ينبغي تكثيف الإبداع والكتابة باللغة الأمازيغية، وكما ربط الميث سقوط الأمازيغ بانحطاط المرأة، فإن كسب رهان الحداثة والإقلاع الثقافي والتموي يقتضي من كل المثقفين والمناضلين لرد الاعتبار للهوية المغاربية، وإنعاش الأمازيغية أن يناضلوا من أجل رد الاعتبار للمرأة كذلك، ومساواتها بالرجل، وإشراكها في كل مناحي الحياة الثقافية والسياسية كاملة الحقوق.

المراجع والمصادر

المراجع بالفرنسية

- Abedesselam Abedennour - Recueil de proverbes berbères - ammu n yinzan - ENAG/éditions, Alger 1998.
- Abrous, Dahbia - Kabylie : cosmogonie- Encyclopédie Berbère - XXVI - Edisud - 2004.
- Ag wawlkaz - Contes berbères - Volubilis editions - 2004.
- Ait Ahmed, Sakina- Inzan : proverbes berbères de kabylie-Harmattan-1996.
- Akhmisse, Mustapha - Croyance et medecine berbères à tagmut- Ed. Dar Kortoba- 2004.
- Alloui- Timsal, énigmes berbères de la kabylie- Harmattan- Paris- 1990.
- Amard -Textes berbères des ait wawzgit -Edisud -Ed Harry Stroomer - 1990.
- Archives Berbères 1915-1916, Ed Alkalam-Rabat-1987.
- Basset, Henri- Essai sur la littérature des berbères (1920)- Reedition Ibis press-awal- 2001.
- Basset, René- Recherches sur la religion des Berbères -Revue de l'histoire des religions, 1910.
- Basset, René - Contes populaires berbères - Ernest Leroux editeur - Paris - 1887.
- Banhakeia, Hassan-Régénération de l'humain à travers les symboles zoomorphes dans les contes, Tawiza N 101 septembre 2005.
- Bentolila, Proverbes berbères-Harmattan-Awal-1993.
- Bentolila- Devinettes Berbères-Tome III-devinettes kabyles, Y.Ibouziden-CILF.
- Berques, Jaques - Structures sociales du Haut Atlas P.U.F -1978.
- Boumalk, A -Bounfour,A- Vocabulaire usuel du tachelhit - Centre Tarik ibn Zyad (Rabat)-2001.
- Bourdieu, Pierre - Sens pratique-Edition de Minuit Paris-1980.
- Caillois, Roger - L'Homme et le sacré -Gallimard - Folio-essais- 1950.

- Caillois, Roger - le mythe et l'homme -Gallimard- folio essais - 1938.
- Chevalier, Jean et Gheerbrant- Dictionnaire des symboles, Robert Lafont-Jupiter.
- De Foucauld, Charles - A. Calassanti, Textes Touaregs en prose- Edisud.
- Delheure, Jean - Contes et légendes berbères de Ouargla- tinfusin - Paris- Boite à documents- 1989.
- Delheure- Faits et direx du Mزاب- SELAF, Paris 1986.
- Delheure, Jean - izlan d id aghani- poésie et chants de Ouargla- Etudes et documents berbères N.5.
- Dermenghem - le culte des saints dans l'islam maghrebin - Gallimard -1954.
- Destaing, Edmond-Vocabulaire Français-berbère (tachelhit du Sous)- Paris- Librairie Ernest Le Roux- 1938.
- Destaing- Interdictions de vocabulaire en berbère in melanges René Basset, t 2- 1925.
- Doutté, Edmond - Magie et religion en Afrique du Nord, Paris : P.Geutner, 1984.
- El Alaoui, Narjys-Le soleil, la lune et la fiancée végétale- Edisud-2001.
- Eliade - Traité d'histoire des religions - Payot - Paris- 1964.
- Eliade, Sacré et profane -folio-essai-Gallimard-1994.
- El Manouar, Mohamed -Awal n temazight -Agraw Amazigh-N. 123-9 avril 2004.
- Frobenius, Leo - Contes kabyles, traduction de Mokrane Fetta -Tome 1-Edisud, 1995.
- Galand-Pernet, Paulette - la vieille et la légende des jours d'emprunts au Maroc- Hesperis-T.XLV., 1er-2er trim- 1958.
- Genevois-Un rite d'obtention de la pluie : la fiancée d'anzar-actes du 2'eme congrès International d'étude des cultures de la meditterannée Occidentale II, SNED, Algérie 1978.
- Griaule, Marcel - Arts de l'Afrique - Ed.Dechène - Paris -1947
- Grigorieff, Vladimir - Mythologie du monde entier -Ed Marabout- Allieur-Belgique - 1987.
- Haddadou- M.Akli- Guide de la langue et de la culture berbère -ENAL/ENAP- 1993.
- Haddachi, Ahmed - Dictionnaire Tamazight- Français (parler des ayt Merghad)- Salé- 2000.

- Kaaouas, Nadia- Opacité référentielle dans les devinettes berbères- in littérature amazighe - Ircam- Rabat- 2004.
- Khairredine, Mohammed - Légende et vie d' Agouchich - Ed. du Seuil- Paris- 1984.
- Khettouch, M.A- Tadâ : entente et alliance. In journal Tidmi N 59 (08/02/96).
- Lacoste Dujardin- Conte kabyle- étude ethnologique-Maspero-Paris- 1970.
- Lacoste Dujardin - Des mères contre femmes- Ed. La découverte - 1986.
- Laoust - Mots et choses berbères- Société Marocaine D'éditions- Collection Calques- Rabat- 1983.
- Laoust - Etude du dialecte berbère des Ntifa - 2eme partie - Ed Ernest Leroux, 1918.
- Laoust- Contes berbères du Maroc-Paris-Larose- volume 2- 1949.
- Laoust -Noms et cérémonies des feux de joie chez les berbères du haut et de l'Anti-Atlas- Hesperis -1920.
- Laoust - Les noms berbères de l'ogre et de l'ogresse, Hesperis, 1947, 3°-4° trim.
- Laoust - Cours du berbère Marocain _ dialecte du Sous, du haut et de l'anti atlas- Paris-1921.
- Laoust, Noces berbères-Edisud-1993-Edition établie par Claude Lefebure
- Laoust- Chantreaux, Germaine- Kabylie : coté femmes, Edisud- 1990.
- Levi-Strauss, Claude - La potière jalouse, Edition-Plon-1985.
- Levi-Strauss, Claude - Le cru et le cuit-Ed.Plon-1964.
- Lhote, Henri - Touareg du Haggar - Collection Civilisations - Armand Colin Editeur- 1984.
- Lounes, Abderrahman - Anthologie de la littérature algérienne d'expression amazigh-Edition Anep- 2002.
- Makilam- Magie de la femme kabyle. Ed. Harmattan 1996.
- Mammeri, Mouloud- Contes berbères de kabylie-Ed Bordas- 1980.
- Mercier- « le chaouia de l'Aures (dialecte de l'Ahmar Khaddou) » : Etude grammaticale, texte en dialecte Chaouia, Paris, Ernest LEROUX.1896.
- Moulieras - Légendes et contes merveilleux de la grande kabylie- Ernest Leroux editeur- Paris - 1893.
- Nacib, Youssef - Contes kabyles - Ed. Andalouses - Alger - 1991.

- Navet, Nadia Mohia- Pour une anthropologie psychanalytique-les thérapies traditionnelles dans la société kabyle- Harmattan.
- Ould Brahim, Ouahmi- sur une chronique arabo-berbère des Ibadites medievaeux- Etudes et documents berberes-N 4-1988.
- Ould Brahim, Ouahmi - locutions et proverbes kabyles- Etudes et documents berbères, N : 5.
- Oumara, Achour - La régénération dans le conte berbère - Etudes et documents berbères - N 14 - 1996.
- Pâques, Viviana - L'Arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du Nord Ouest Africain-Institut d'ethnologie-Paris-1964
- Pellat, Charles -Textes berbères dans le parler des ait seghrouchen de la moulouya -Ed. Larose- 1955.
- Plantade, Nedjma - Guerre des femmes en Algérie -Ed boite à documents - Paris.
- Plantade, Nedjma - de quelques rites divinatoires kabyles- Etudes et documents berbères- N4 - 1988.
- Paulme, Denise- La Mère dévorante- essai sur la morphologie des contes africains -Gallimard - 1978.
- Rachik, Hassan -Sacré et sacrifice dans le Haut Atlas Marocain- Afrique Orient- 1990.
- Rachek, Hassan -Etude sur la division sexuelle des rôles dans une tribu du haut atlas p.120 in le Maghreb : approches des mécanismes d'articulation -édité par Rahma bourgia et N.hopkins.
- Rahmani - Coutumes kabyles du Cap Aokas - Revue Africaine - 1ere et 2eme partie 1938 - 1939, 2eme partie,
- Roux, Arsene - Poésie populaire berbère (Maroc du sud ouest-igedmiwn) Ed.CNRS -paris 1990
- Savignac-Contes berbères de Kabyles- Presses universitaires- 1978
- Scelles-Millie- Paraboles et contes d'Afrique du Nord, Maison neuve et Larose- 1982
- Semana, Yvonne - Tissage dans le haut Atlas Marocain - Ibiss press / Unesco - 2000
- Servier- Traditions et civilisation berbères- portes de l'année -Ed du Rocher- Monaco.

- Stroomer- Textes berbères des Guedmioua et Goundafa (Haut Atlas du Maroc)-
Edisud bilingues -2001
- Stroomer - Onze contes berbères en tachelhiyt d'Agadir- etudes et documents
berbères-N 15-16- 1998.
- Taifi, Miloud-Dictionnaire tamazight - Français (parlers du Maroc central), -
Ed.Harmattan / Awal- (Paris, 1991)
- Taif, Miloud - Sémantique et symbolique de la barbe dans la culture populaire
marocaine-Revue Awal - N° 29 - 2004
- Thaythay Ghozali, Najima - Contes et légendes du Maroc, Flies - France 2001
- Tillion- Germaine- Il était une fois l'ethnographie -Ed.Seuil 2000.
- Yacine, Tassadit - Voleurs de feu - Ed. La Decouverte/ Awal - 1993
- Yacine, Tassadit - L'izli ou l'amour chanté en kabylie, Paris - Maison des scienses
de l'homme -1988.
- Yacine, Tassadit - Chacal ou la ruse des dominés- Kasbah Editions - Alger- 2004.
- Yacine, Tassadit - Piège ou le combat d'une femme Algérienne - Publisud/ Awal-
1995
- Zellal, Brahim - Le roman de chacal -1946 - réédité par Awal/ Harmattan-1999
- Van Gennep - Rites de passage - Emile Nourry - Paris- 1909

المراجع بالعربية:

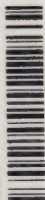
- جيلبير ديوران- الانثروبولوجيا: رموزها، أنساقها، أساطيرها - ترجمة - مصباح الصمد- المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع- ط 2-1993.
- ميرسيا إلياد- مظاهر الأسطورة- ترجمة - نهاد خياطة- دار كنعان للدراسات والنشر- 1991
- رشيد الحسين- الحيوان في الأمثال والحكايات الأمازيغية - منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي- 2000.
- عبد الحميد بورايو- الحكايات الخرافية للمغرب العربي- دار الطليعة- بيروت-1992.
- علي صدقي أزايكو- إيزمولن، ديوان شعري أمازيغي- الرياط-1995.
- مصطفى واعراب- المعتقدات السحرية في المغرب- منشورات الأحداث المغربية - 2003.
- محمد اهرشي- التقويم الأمازيغي والتقويم المصري، اية علاقة- جريدة اكراو امازيغ ؟ ع 72 (16 مارس 2001).
- محمد ابنزكا- الوجه والقناع في ثقافتنا الشعبية- أعمال الدورة الأولى لجمعية الجامعة الصيفية- 1980.
- محمد مستغفر- مظاهر من طقوس الاجتياز في تشيئة الطفل الأمازيغي- ضمن أعمال الدورة الرابعة لجمعية الجامعة الصيفية- 1996.
- عبد الرحمان بوزيدة- قاموس أساطير الجزائر- منشورات المركز الوطني للبحث في الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية- الجزائر- 2005.
- عبد السلام خلفي- اللغة الأم وسلطة المأسسة- أمبريال- 2000.
- محمد حقي - البربر في الأندلس- شركة النشر والتوزيع - المدارس- الدار البيضاء - 2001.
- الفرياضني عبلا- تيمسورت- العرق النابض بالاعتقادات الميثولوجية- جريدة تامازيغت، عدد 21، 27 ماي 1999.
- لحمن بلقيع- إملشيل، جدلية الانغلاق والانفتاح- منشورات مركز طارق بن زياد.
- حميد تيتاو، محمد لطيف- ملامح من التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لقبائل أيت عطا من خلال أمثالها - مطبعة النجاح الجديدة ؟ 2003
- محمد شفيق- المعجم العربي الأمازيغي- ثلاثة أجزاء- منشورات أكاديمية المملكة المغربية.
- محمد شفيق- من أجل مغارب مغاربية بالأولوية- منشورات مركز طارق بن زياد- 2000.
- محمد شفيق- لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرنا من تاريخ الأمازيغيين ص 68 -إصدارات انفوبرانت الطبعة الرابعة 2003 .
- عمر أمرير- الشعر الأمازيغي المنسوب إلى سيدي حمو الطالب- الدار البيضاء- 1987
- ليفي ستراوس - الاناسة البنيائية- ترجمة حسن قبيسي- المركز الثقافي العربي - 1995
- شريق- القمري- أقضاض (تأليف ثلاثي)- إشكاليات وتجليات ثقافية بالريف- الناظور- 1994.
- الناصري- الانقصاء- دارالكتاب- الدار البيضاء.

المحتويات

5	- مقدمة
7	- ميث تاسليت أونزار وطقوس الاستمطار
29	- من القول إلى النجوم أو وحدة المتخيل الأمازيغي
39	- أصل الحجر والقرد والدموع : دراسة لثلاث ميثاث أمازيغية
55	- تامغرا ووشن أو الفوضى الكونية
83	- الكسكس والبرنس كرمزين ثقافيين
95	- الكلام والموت والمرأة في الميثولوجيا الأمازيغية
119	- تاكمارتن إيسمضال: الجنسانية الجامعة
135	- من رموز طقوس الاجتياز: إبخس بواديف
145	- ميث أصل الثعبان
153	- التصور الكوسمولوجي الأمازيغي للكون من خلال النسيج أزماً
179	- الوعي بالذات في الفكر الميثي الأمازيغي

Le présent ouvrage est composé de plusieurs études dont le fil d'Ariane est qu'elles constituent autant d'approches qui mettent en évidence des aspects de la pensée amazighe traditionnelle. Elles sont aussi les symboles récurrents de la culture amazighe dans ses multiples pratiques et ses différentes expressions, héritage oral fait de mythes, de contes et de légendes qui persistent encore aujourd'hui.

Bibliotheca Alexandrina



1030677